

1058  
S/A









٢٣	حقوق الله أشدة أقسام عبادات محضة وعقوبات محضة وكفارته	٣٠٠	العقوبة أربعة أقسام عقوبات مراضة وواجب
٢٣	لا يسموه للخصم عند اختلاف الشافعية	٣٠١	معنى السنة والمعل والمرضى
٢٤	المرضى بين المقتضى والمحدوف	٣٠٣	حكم المرضى والواجب
٢٤	قولهم سلموا السلام الاعمال بالسلام ورفع عن	٣٠٤	الأصلوة لأنها حجة الكذب
	أعني الخطأ والناهي من قبل المحدوف لا	٣٠٥	الأسنى في الحج والعمرة واجب عندنا ويركز عند
	المقتضى		الشافعية وأما غير المعتبرين إلى العشاء المنزلة
٢٤	المحدوف عند السجل الإمام أبي	٣٠٧	الخطيم من الأبناء والأطوار من ورائه
	وبل المحدوف والمقتضى أمر مريض	٣٠٨	حكم المسند
	ضروري	٣٠٩	إطلاق المسند على قول التخيير
٢٥	الثابت بدلالة النص لا يحمل الخصوص	٣١٠	النية نوعان سنة الهدي وسنة الزوائد وما
	كما أن مقتضى لا يحمل التخصيص وما		تعلق بالآثار والأقامة
	الناهي بالعادة المقتضى لا يكون	٣١١	تعمير العقول بحكمه
	نادا	٣١٥	حكم المكروه على أنه الكفر
٢٥	مفهوم الموافقة والمخالفة	٣١٦	قصة مسليد الكذاب
٢٥	مفهوم المنقب	٣١٧	المرضى بالمعروف إذا ساء العقل ومما أرتة
٢٥	مفهوم الصفة		الغاري والمكروه على اتلاف مال الأمير
٢٦	ومن الوجوه الفاسدة المردن في النظم وحده	٣١٩	الصوم والاعتذار في السفر
	القرآن في حكم	٣٢٠	النية عندنا أو لا في الرحمة وعند الشافعية
٢٦	ومن ذلك اختصاص العام		بالعكس
٢٦	وما يخص بالسنة على أربعة أوجه	٣٢٣	المكروه على تركه الجور أو كل نية أو المصطلح
٢٦	أجمع الصحابة والتابعين على جواز المصروف		الجماع
	الوارد بالسبب على غيره أو بالنية	٣٢٤	تصريف الصلوة في السفر وخصة
	ذات	٣٢٥	باب حكم الأسر والنهي في أخذها أو
٢٧	ومن الوجوه المرددة أن الشافعية جعل		الأسر بالنهي هل هو نهى عن ضده
	مقتضى بالنسبة من جهة المدم	٣٢٧	من مسجد على شيء نجس لا تقسم صلواته عند
	باب قول		أبي يوسف رحمه الله
٢٨	يعرف المطلق والقييد	٣٣٥	باب بيان آداب المراجع
٢٨	سئل المطلق على القيد في حادثة واحدة	٣٣٥	أحاديث الأئمة فمن ترك الفرائض في بعض
	عند الشافعية		الركعات
٢٨	ما يتعلق بالكمالات وأعداد الركعات	٣٤٠	بيان سبب وجوب الأداء ونفس الوجوب
	ووظائف الطهارة		وجوب الأداء
٢٨	وعندنا لا يحمل مطلق على مفيد	٣٤٢	نفس الوجوب بالسبب وجوب الأداء
٢٩	ما يتعلق بصدقة الفطر		بالخطاب
٢٩	كفارة اليمين غير متتابع عند الشافعية بخلاف	٣٤٣	أما يعرف السبب بإضافة الحكم إليه كقول
	الظهار والقتل		صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحده
٢٩	باب العزيمة والرخصة		النسب وكفارة القتل
٣٠	أولوا العزم من الرسل سنة		

صفحة	صفحة
١٢٢	٢ جمع الدقة والكثرة
١٢٣	٣ انفرد بن الجمع واسد المجلس
١٢٩	٤ اسم الجمع واسم الجنس
١٣١	٥ معنى الطائفة والجماعة
١٣٥	٨ كلمة من تحتل الحصر من وكلمة كل من الاء
١٣٩	٩ الاء من الاء
١٤٣	١٠ كلمة الجمع وبيان معنى التبديل وهو تيسير
١٥٢	الصفة
١٥٤	١٢ الذكر في النفي ثم وفي الاثبات تخص العام
١٦٠	معنى فسمان
١٦٧	٢٠ افاده النكرة المنفية العموم
١٧٠	٢١ تفصيل كلمة اى
١٧٣	٢٤ النكرة المفردة
١٧٧	٢٨ ادنى الجمع اثنان او ثلاثة
١٨١	٢٢ معنى فقد صحت قلوبكم
١٨٣	٢٣ حكم المشترك والمؤول
١٨٧	٢٤ المظاهر والنص والمفسر والمحكم
١٨٨	٢٦ بيان حكم انبياش والطار
١٩٠	٤٥ دل بحوز الجمع بين الحقيقة والحجاز
١٩٣	٥٩ طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين
٢٠٠	الشئين
٢٠٢	٥٩ المراد من الاستعارة عند الفقهاء مطلق
٢٠٣	الماز
٢٠٦	٦٠ لا بد في الاستعارة من المسعار عنه والمسعار
٢١٠	له والمسعار والمسعار والاسعار وما يقع به
٢١١	الاسعار
٢١٢	٦٠ تعداد انواع الحجاز المرسل
٢١٣	٧٦ الحجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
٢١٤	الحفيذ وعندهما بالعكس
٢١٥	٨٤ المرأة حفيقة في الحبض وحجاز في الظهر
٢١٦	٨٥ النكاح في الوطني حقيقة وفي العقد
٢١٧	حجاز
٢١٨	٨٨ التوكيد بالخصوص بما اول الاقرار
٢١٩	والاكار
٢٢٠	٩٥ ما يترك به الحقيقة خمسة انواع
٢٢١	١٠٢ حديث ائمال الاعمال بالنيات ورفع عن ائمال
٢٢٢	الخطا
٢٢٣	١٠٩ حروف العطف
٢٢٤	
٢٢٥	
٢٢٦	
٢٢٧	
٢٢٨	
٢٢٩	
٢٣٠	
٢٣١	

الجلد الثاني من كشف الاسرار لجبالدين  
البخاري على اصول الامامة فخر الاسلام  
الحسين علي بن محمد بن حسين البردوسي رحمه الله  
الله يثمراته  
طبع في مطبعة السراية الصحابة الهامة  
مسند الله تعالى عن الآفة والبيئة

٣٤٥

بيان وجوب الايمان

٣٤٧

الفرق بين العبد والدب

٣٤٧

الوقت سبب لوجوب انصافه

٣٤٨

سبب وجوبه الزكاة للشعب

٣٤٩

سبب وجوب الصوم يوم شهر رمضان

٣٥٠

سبب وجوب صدقة الفطر رأس يوم

٣٥٢

سبب وجوب الحج الى مكة

٣٥٣

سبب وجوب لهجر الارض النماء

٣٥٤

سبب وجوب اخراج الارض النماء

٣٥٥

سبب وجوب التبرار في الصوم

٣٥٦

اسباب الحدود والمقربات ما ليس له من

٣٥٦

ول ورفاوسه

٣٥٦

سبب الكفارات ما ليس له من المقرب ومن

٣٥٦

احسانى

٣٥٦

سبب المعاملات على اركانها المدة و

٣٥٦

وعند المتقدمين سبب وجوب انقياد

٣٥٦

الى الله تعالى

٣٥٦

سبب وجوب الايمان والصلوة

٣٥٦

باب بيان اقسام السنة

٣٥٦

باب المنوات

٣٥٦

القول في المنوات وجوب علم ما يؤول اليه

٣٥٦

باطل يؤدي الى الكفر

٣٥٦

بيان وجوب حال زراعت النعيق

٣٥٦

ذكر المنوات ومخالفه كافر

٣٥٨

المنوات المذمومة

٣٥٨

باب المنوات

٣٥٨

الادلة على ان المنوات الواحدة وجوب العمل

٣٥٨

بيان من اعلم الرسول صلى الله عليه وسلم

٣٥٨

المنوات اسم المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

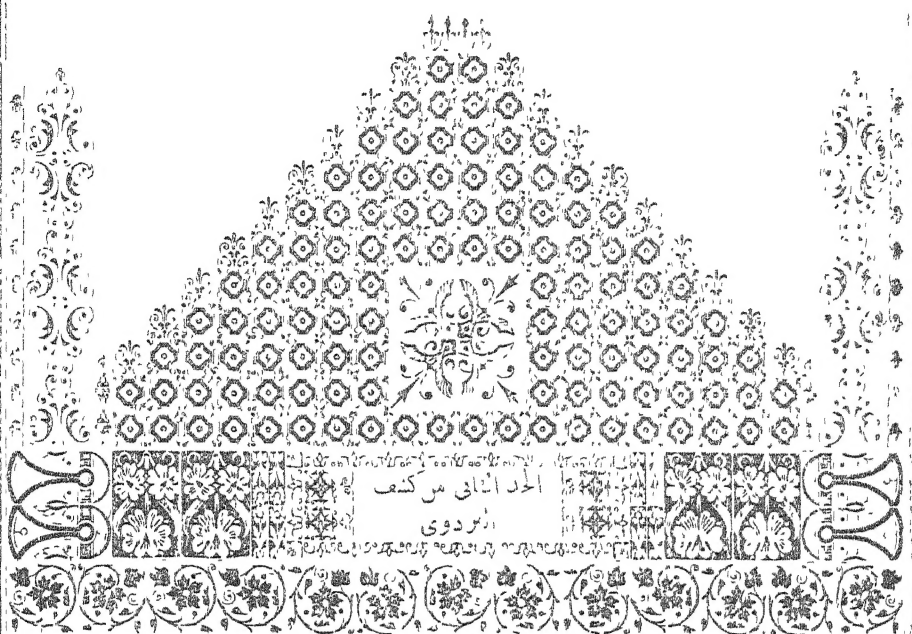
المنوات من المنوات من المنوات

٣٥٨

المنوات من المنوات من المنوات

الكلام في الجمع المعروف يأتي بدمه ولها ذكرت هذه النماذج في التقويم والبراز و اصول الائمة  
 لاني السري لمطاش كثير فقيل كقولنا رجال ونساء و مسلمون و مسلمات قوله ( اما صيغة  
 فهو صيغة الجمع ) اي صيغة هذا العلم الذي نحن بصدده فهو صيغة الجمع لان واضع اللفظ  
 ما وضع هذه الالفاظ اعنى القامد الجموع الالاعداد مجمعة الا ترى انه يقال لا واحد رجل ولا اثنان  
 رجلان وللثلاثة والارب رجال \* واما هاهنا فلا شك في انه يدل على اعداد مجمعة .  
 قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شاهد اكل ما تناولته عدد الاطلاق قوله ( وذلك  
 شامل ) اي العلم بصيغته ومعناه شامل لجميع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن  
 العمل به والافينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من  
 غيره بعد انشاء الكل لانه ثابت يقين وفجاز اد عليه شك واحتمال \* وحاصله ان الجمع المنكر  
 عام عندنا اي تناول لكل عدد عدم المانع وعدم وجوده يحول على اخص الخصوص وعدم  
 بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعامل بل يحل على اخص الخصوص وان امكن  
 العمل بالعموم لان رجلا في الجموع كرجل في الوجدان كما ان رجلا حقيقة في كل فرد على  
 سبيل البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعتها بى عدد شاهد فيكون  
 حقيقة في القدر المشترك بين الجموع وهو مطلق الجمعية \* وان انا اطلاقه يفتح على الكل  
 بطريق الحقيقة وعلى مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والجمال على مادونه اندحاله في حيز  
 الاجال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله عليه الاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا  
 ان يحمل على الثلاثة ليقين او على الكل والكلمة موضوعة للشمول والعموم فيكون  
 حاهما على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولى قوله ( ولهذا قلنا ) اي  
 ولما يطلق على الأقل وهو الثلاثة عند تدبر العمل بالكل قد اذا قال ان اشترت عبدا  
 فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث  
 المعنى لان قوله ولهذا فاستاعل لهذا الحكم المذكور فلا يجمع تعديله بعد ذلك : لان  
 مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تجميع المقاصد وهى المعاني  
 فلذلك لم يعمقوا في الالفاظ قوله ( والكلمة ) اي هذه الكلمة التى ذكرناها وهى صيغة  
 الجمع \* عامة اي شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذى يتناول هذه الكلمة اياه وانما ذكر  
 هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه  
 يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما . والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى  
 الفردية لانه اسم فرد وهو موجود فى الادنى والاعلى تحققة وتقدير ادون ما بينهما وهذا اللفظ  
 انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود فى الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع \*  
 قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يتزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحنث في يمينه ولو تزوج  
 ثلاثا يحنث لان الثلاثة يتقن فينصرف اليمين اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صحته حتى  
 لو تزوج ثلاثا لا يحنث في يمينه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

اما صيغته فهو صيغة  
 للجمع واما معناه  
 فكذلك و ذلك  
 شامل لكل ما ينطلق  
 عليه وادنى الجمع  
 ثلثة ذلك وذلك  
 محمد صريحي فى كتاب  
 السفر فى الانتقال وفى  
 غيرها فصار هذا  
 الاسم عامامتنا و لا  
 جميع ما ينطلق عليه  
 غير ان الثلاثة اقل  
 ما يتناولها فصار اولى  
 ولهذا قلنا فى رجل  
 قال ان اشتريت عبدا  
 فهو كذا وان تزوجت  
 نساء ان ذلك يقع على  
 الثلاثة فصاعدا لما  
 قلنا وان كلمة عامة  
 لكل قسم يتناولها  
 وقد يصير هذا النوع  
 محازا عن الجنس اذا  
 دخله لام المعرفة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب الفاظ العموم

قد مر في أول الكتاب أن العام ما ينظم جمعا من المسميات أفظا أو معنى ولما كان الانظام بطريقتين كانت الألفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد أن يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة تنية وفرد من لفظه كرجال أو من غير لفظه كنساء، ولهذا جمعهما الشيخ في إيراد النظائر، ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فنادوها إلى الثلاثة واملئت أفعال وافعل وافعله وفعلة كانوا بواو وافلس واجرة وعلّة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والياء للتقليل أيضا، وقال بعض الأصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبني للتكثير \* وجمع كثرة وهو ما سواها من المجموع \* ثم صامه الأصوليين على أن جمع القلة إذا كان منكرا لبس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وإنما اختلفوا في جمع الكثرة إذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار أن الكل عام سواء كان جمع قلة أو كثرة إلا أنه ثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا إلى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة إلى أن يشمل الكل إذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستفراق على ما عرف قوله (مثل الرجال والنساء) إلا أن في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله \* ولندامر على النسيم بسبني \* والمراد منها المجموع المذكورة لا الأمر فة بالإلام والاضافة فإن

باب الفاظ العموم  
النظائر العموم قسمان  
عام بصيغته ومعناه  
وعام بمعناه دون  
صيغته أما العام  
بصيغته ومعناه فهو  
صيغة كل جمع مثل  
الرجال والنساء  
والمسلمين والمسلمات  
المشاركين والمشاركات  
وما أشبه ذلك



ذكر في معنى التسمية والتكرار وسيدنا نسا الله تعالى قوله (سأهورد وضع  
 للجمع) أي لفناء فرد من حيث انه يجمع فيقال ربيعة ورهطان وارهط وارهط وقوم  
 قومان واقوام ولكل واحد وضع للجمع مثل الاول والرهط اسم لمسادون العشرة من  
 رجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح والقوم اسم للجماعة الرجال خاصة لانهم اقوام  
 الى النساء قال زهير (شعر) راء الزور ولست احل ادري اقوم آل حصن ام نساء  
 هو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وذاثر وزور او هو تسمية بالمصدر كذا في المطلع  
 غيره فبالنظر الى الاصل كان من الاسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجهه على اقوام  
 از من هذا القبيل وجمع الشيخ بين جمع القملة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو  
 لقوم كما جمع في القسم الاول قوله (مثل الطائفة والجماعة) اما اوردهما بعد ما ذكر  
 فثاثر هذا القسم دفعا لهما من توهم انهما عامان صيغ ومعنى اذا جاء علامة الجمع كالواو في  
 سنون فبين انهما من هذا القسم لانه الاول لان كل واحد منهما ياتي وجمع يقال طائفة  
 طائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات كان انما للثلاثة فصاعدا مثل العام  
 صيغة ومعنى قوله (الطائفة) اتفقوا ان الطائفة هي الفرقة اليسيرة ثم قال الحسن  
 بن اسمعيل العنبري وقال الزهري للثلاثة وقال عباس لابن : وقال ابن عباس  
 محمد بن كعب بن اسمعيل هو قول انرا اهل العلم لانه لبعض الذي بسا طائفة  
 من الليل وطائفة من اهل طائفة من الناس واقل الابهاس في الاناس واحد ولانها  
 مت من طاف يطوف واقل من بطوف واحدا لانها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي  
 تاء فانها علامة التأنيث وانما دخل في الاسم لا يند او شبه التأنيث والمراد بشهد التأنيث  
 ان يكون فرعا لغيره وانما دخل التاء في الطائفة تأنيثا لانها فيكون داخلية لشبه التأنيث  
 هو معنى الجمعية اذا لجمع فرغ على الواحد كذا دخلت في نحو عسبه وزمرة وادا صارت  
 تنسب بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداحل عليه لأم التعريف فيتناول الواحد  
 مساعدا او يعال ولما كانت نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة راعى فيها  
 لهماين كما راعى في صيغة الجمع اذا انصل بهما دليل الفرد كقوله في قوله لا تزوج النساء  
 ذكر في الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقفا لانه اربعة وهي صفة  
 البية كانها الجماعة الخاصة حول انسى وعص ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا  
 في الصحاح الطائفة من السبي قطعه وقوله تعالى وايشهد عديهما طائفة من المؤمنين  
 ل ابن عباس الواحد فمافوقه قوله (ومن ذلك) اي ومن العام بمعناه دون صيغته  
 لة من وهي مختصة بالولي العقول وتستعمل في الواحد والاثنتين والجمع والمذكر  
 المؤنث حتى لو قال ومن دخل من ماليكي الدار فهو حريتناول العبد والاماء ونظما  
 ذكره وحدويحتمل على اللفظ كثيرا وقد يحتمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام  
 الشرط والخبر وتعم في الاولين لاحالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار او في

منها ساهورد وضع  
 للجمع مثل الرهط  
 والقوم ونحو ذلك  
 من الطائفة والجماعة  
 شصيفة رهط وقوم  
 مثل زيد وعرو  
 واما الجمع ولما  
 كان فردا بصيغته  
 جها بمعناه كان اسما  
 للثلاثة فصاعدا الا  
 الطائفة فانها اسم  
 للواحد فصاعدا  
 كذلك قال ابن عباس  
 رضي الله عنه في  
 قول الله تعالى فلولاً  
 نسر من كل فرقة منهم  
 طائفة انه يقع على  
 الواحد فصاعدا  
 لانه نعت فرد صار  
 جنسا بعلامة الجماعة  
 ومن ذلك كلمة  
 من وهي يحتمل  
 الخصوص والعموم

بأنه لا يلام إلا في إلهاده في إقسام المجموع فيجعل الجنس ليستقيم تعريفه ٥ وفيه معنى الجمع أيضا لأن كل جنس

يخص الجمع فكان  
إليه جعل باقي هذين  
ولم يعمل على حقيقة  
هل حكم اللام أصلا  
فصار الجنس أولى  
قال الله تعالى لا يحل  
لأب أن يتزوج  
والأخت التي قال  
أن تزوج النساء  
والأخت التي  
بأننا طالق أن ذلك  
ينع على الواحد  
أما إذا قلنا أنه  
بما صار عبارة عن  
الجنس ففسدت حقيقة  
الجمع واسم الجنس  
يتم على الواحد على  
أما كل الجنس الأنثى  
أنه لا يسمه لأن  
كل من آدم صلات  
أنه عليه كان كل  
الجنس الرجال وحواء  
رضي الله عنها  
وحدها كانت كل  
الجنس للنساء فلا  
يسقط هذه الحقيقة  
بالمراعاة فصار  
الواحد الجنس مثل  
الثلاثة للجمع فكما  
كان اسم الجمع واقعا  
على الثلاثة فصاعدا  
كان اسم الجنس واقعا  
على الواحد فصاعدا

أن يطلقه كان ينصرف إلى الثلاث لأنه أقل فأدنى الأكره قد نوى محتمل كلامه فصحت  
بيده (قوله لأن لأم المعرفة لإلهاده) أي لأم التعريف لليهود مثل أن يقول الرجل رأيت  
رجلا ثم كلمت الرجل أي ذلك الرجل بعينه ولا عهد أي لاهمهود في إقسام المجموع ليكن  
تعريفه باللام حتى لو كان معهود بممكن صرفه إليه ينصرف إليه كمن قال لا خراك تريدان  
تزوج هذه السوء الأربع فقال والله لا أتزوج النساء ينصرف كلامه إليهن خاصة كذا ذكر  
صدر الإسلام فجعل أي هذا الاسم للجنس ليكن تعريفه باللام إذا جنس معهود في الذهن  
وفي معنى الجمع أي في جعله للجنس رعاية معنى الجمع أيضا لأن الجنس يتضمن الجمع ما في الخارج  
أو في الوهم أذهو من الكليات والكل ما لا يمنع مفهومه عن الذكر كذا جعلوا الجنس جنسا  
والتم ذلك وجوهما على محسوس وإقرارا إذا كان كذلك كان في جعله جنسا عمل بالوصفين  
أي بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف ولوحل هذا اللفظ على حقيقة بعد دخول اللام فيه  
أبطل حكم اللام وهو التعريف أصلا أي بالكلية لما ذكر \* فصار الجنس أي حله على الجنس  
وجعله مجازا فيه أو لم يبقه على حقيقة \* أن ذلك أي قوله النساء والعبيد يقع على الواحد  
فصاعدا حتى إذا اشترى عبدا أو تزوج امرأة واحدة حنت ولا يتوقف الخنث على شراء  
ثلاثة من العبيد أو تزوج ثلاث من النساء كما توقف فيما إذا كان منكرا \* ومعنى قوله فصاعدا أنه  
يخفى بسراء عبيد وثلاثة وأربعة والف أيضا كما يخنث في المنكر بشراء أربعة وخمسة  
وعشرة والف أيضا لكنه إذا نوى شراء عبيد أو أكثر حتى لا يخنث بما دون ذلك لا يعمل  
بنته بخلاف المسئلة الأولى فإنه يصح فيها نهاية ما فوق الثلاثة كما يسمونه (واسم الجنس  
يتبع على الواحد) جواب عن سؤال وهو أن يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام  
لتعريفه ينبغي أن لا يخنث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لأنهما ليسا بجنسين تامين لأن  
الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا \* فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا  
كأن كل لأن أفراد الجنس لو عديم ولم يبق إلا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة  
الأنثى أن حواء كانت جنسا كاملا وآدم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الأنس له  
حقيقة وأما ما بقي الكمال بانضمام أمثالها إليها لانقصان في نفسها فثبت أن البعض من الجنس  
صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وأما صار بعضها راجحة أمثاله لانقصان في نفسه وأما كان  
كذلك سارى البعض الكل في الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل بالإدليل يرجح  
حقيقة الكل على الأدنى كذا في شرح التقويم قوله (فصار الواحد الجنس مثل  
الثلاثة للجمع) لما ذكر من الدليل الأثر بينهما فرقا وهو أن اسم الجمع انما يقع على الثلاثة  
إذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد  
وإن لم يتعذر العمل بالكل وإنما ينصرف إلى الكل بدليل لأن اسم الجنس اسم فرد والواحد  
فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الأول أولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لمعنى  
الجمعية والكل في هذا المعنى أكل من الثلاثة فكان أولى وقد بينا لام التعريف في باب موجب

ما شاء كل من شئ ما شاء \* حب احب الكل هذا كلامه و قد قول ابي حنيفة  
رحمة الله ان كل جمعة من كلمة العموم والخصوص فوجوب العمل حقيقة هما اذا الكلام هو  
على حقيقة ما يمكن ان يكون العموم هو الاصل لانه اصف العمل اليه فوجوب القول بالعموم  
لا يقدر ما يقع به العمل بالخصوص وذلك تفصيل عن الكل واحدا صير عاما اوله الا كبر  
ويدل العمل بالخصوص لان بعض من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة السبعين في زعمه  
دور غيره فوجوب ان العمل في السبعين فيه لافي غيره ، فصار حقيقة ذلك ما قاله  
ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة السبعين واءجات على التميز  
والبيان في قوله من شاء من عدي لانه انما استكد العشرة باضافة المنة الى عام  
صار ذلك دلالة على ان رتبة هذه كلمة السبعين جعلت على اتم وهما انما هي خاص  
وهو الخاطب للابدل على ان كذا العموم ولا يتولد المحسوس وكذلك في قوله حال فاحدوا  
الرحس من الاوثان قد قدم دليل العموم وهو ان الرحس واحد الاحتباب عقلا فلا يمكن  
العمل على السبعين ، وقد اقرن بقرنه تعالى قدس لمن سببه به و بولسرا منته ترجي من  
نشاء منهن دليل العموم صا وهو قوله تعالى واسمعه لهم الله ، قوله حل كره ذلك اني  
ان تفر اعينهم وكذلك ترك السبعين في قوله حد من الى ما شئت وكل من طاعة ما شئت  
بدلته الخ لان من حاد طاعته او ماله لم يصح ان يصح بالثبوت او المذهب وليس كذلك  
العتاق لانه قد سمح بعصه ويصنع بعصه وذلك وحب القول بالامر من كذا في حامي سمس  
الاثمة والبصير قوله (ساوول البصير) اي بكلمة من في عدة المسئلة ساوول البصير ايضا  
للدخول حرف السبعين في العبد كفي المارح الا ان البصير ادخل تحت الامر بكرة لانه  
لا يعلم ما دخل تحت امره و قد صرح بصفه عامه وهي المشيئة لان في الصلة معنى الصلة  
لأنها مع الوصول في حكم اسم وصوف لا ترى معنى قوله عا له السلام من دخل دار  
ان سفيان ميرا من ما يخص الداخل اراي سمس من تيم سروره يوم الصلة ، وسقط  
بها اي شرا ، هذه الصفة للخصوص اي السبعين فاما البصير في المارح بيم و صفت بصفة  
عامة اي المشيئة سميت الى الخاطب يعني معنى الخصوص من توافقه مع صفة العموم  
فيما قبل بعضا عاما ، و نظيره لو قيل من سرق من الاس فاقطعه يقيم وجوب القطع لسراي  
كلهم ولو قيل اقطع من السراي من شتام يوجب اللفظ اسباب الجمع اقطع ، ولا يقال  
ان المفعول به صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها في حال عمرو مصرود كما يقال يريد صار  
وتشئ معلوم كما يقال رحل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالمشيئة كما  
ان الاولى صارت موصوفة بالمفعولية فاعلم بمفهوم هذه الصفة انصا ، لانا نقول حقيقة  
الصفة بمعنى يقوم بالوصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا اعنا يقوم بالمعامل لا بالمفعول اذا  
الصرف قائم بالصار والعلم قائم بالمعالم لا بالمصروف والمعلوم واما بالمفعول فملق بذلك المعنى  
باعتبار التأخر فلا يؤثر ذلك في العموم ، قال شمس الاسلام الاور حدي في جواب هذا

يد اول البصير الا انه  
موصوف بصفة عامة  
في صفة الخاصة

من يستعملون البك  
ومنهم من يتطاولون  
واصلها العمود قال  
رسول الله صلى الله  
عليه وسلم من دخل  
دارا في سفيا وهو  
أمن وقال اصحابا  
رحمهم الله فمين قال  
احده من ساء من  
عبدى العتيق وهو  
حر فشاؤا جميعا  
عتيقا ما اذا قال من  
شئت من عبدى  
عتيقه فعتقه فقال  
ابو يوسف ومحمد  
رحمهما الله لما مور  
ان يعتقهم جميعا لان  
كلمة من عامه وكلمة من  
غير عبده من غيرهم  
مثل قوله تعالى  
فاجتروا الرخس  
من الاومان وقال  
ابو حنيفة رضى الله  
عنه يعتقهم الا واحدا  
وهم لان المولى جمع  
بين كلمة العموم  
والتعريض فصار  
الامر متناولا بعضا  
كاما وادقصر عن  
الكل بواحد كان  
علابها وهذا حقيقة

هذه القرية فقال ريدو كرو حاد وبعد من وهما الى اى قى على حرهم ويدول فى لسطا  
من رارى فيه درهم وكل من راره استحق العطا واما فى الحرهم ككون عامه وكونه يكون  
خاصة قال الله على ومن الساعين من موصوفه بدول رارى استحق به ررب  
من اكرمى وتريد احدا عيه وهو موصوفه روى حمل العمود اى فى السروط والاسمهم  
وبعض محاسبه واحصون اى فى بعض مواضع السراى فى سرب ولاستلهم  
مع يوم الادراء وفى خبر تعم يوم الاستقبال حتى لو قال من رارى عتق درهم  
نستحق كمثل در راره لعقبة روقا اعطى فى سرب در درهما استحق  
الى درهم واما عتقهم يوم انه مران فى السوط لان اذكهم فى السوط عتق كل واحد  
من آحاد الجلس لان ما من واحد اى تعليق اذكهم كى واحد وارادوا ان يفسدوا  
لدا وارفعه لان روى استحق السوط لان كل اذلاله وبتقوا فى الخرج ورعى  
لا يملكهم ذلك فقيم كذا من مفسدات روى اور كل واحد منهم بزيادة وكذا فى الاستلهم  
اافيل اربدى اذارم عمروام بخدم جد بسون لاس فاعير كذا من موم ذلك وموم يوم  
الامر ان توله (قال الله تعالى ومنهم من يستعملون البك) روى العمود وقوله على اسمهم ومنهم  
من يطر البك طير المسوس وهو سارة صلب سيرا لصوص لافراد صلاته وهى  
سراط الا اهل التفسير قالوا المراد من العموم ايضا كفى الاول لكن اورد صلته فى الباقى  
وجع فى الاول نظرا الى الفسار والى كفى قوة عانى روى من اسلم وجهه لله وهو محسن وله  
حره عذبه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقالوا معهما ودهم باس يستعملون البك  
ادقرا ات القرا وملت السرا مع كل لعون ولا يهدون ومهم باس يطارون البك رعباوس  
ادله الصدق واعلام السوة ولكمهم لا يجدون قوله (واصلها العمود) اى تستعمل  
فى العموم اى روى السرا فى خصوص لار موصوفه لاصلى العموم وقوله (من شئت  
من غيرهم) اى اقال من شئت من عبدى عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحم الله له ان  
عتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا عتقوا والاخرى وان اعتقهم حلة عتقوا  
الا واحدا منهم والى اى روى الى المولى وقال ابو حنيفة نحمد ربهما الله ان يعتقهم جميعا  
وحى قولهما ان كلمة من عامه لادى يعقل وحرف من كى يكون للتعريض يكون للحملة قال  
الله تعالى يعبر لكم من دواكم ما اتخذ الله من ولد وكون لمراسى الى البيان يقال لى  
من حديد وحام من فضة وقال تعالى فاحذروا الرخس من الاومان وهما المراد بحرف من  
تعبير عبده من غيرهم لانه لو قال من ساء ولم يقل من عبدى كان كلاما محتلا فقال من  
عبدى ليرى ما يملكه من ممالك عره فى انجاب العتيق فيتداولهم جميعا كفى قوله من شاء  
من عبدى عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امرأته على ما يدها من الدراهم كان الخلع  
واقفا على جميع ما يدها من الدراهم ولم يعمل من فى النقص لى عتق فى التميزين  
الدراهم والدباير وقد يكون المشقة مضافة الى خاص والمراد اتعيم قال تعالى فادن من  
شئت منهم \* ترجى من تشاء ومن والمراد الجميع والرحل تقول لغيره خذ من مالى







متواترين كان للاول النفل خاصة لان كل الداخل اولا هو غان من دخل بعده ليس بالول حين  
سببه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غير بالدخول وعلى اعتبار  
الاول واحد منهم كاهو هو يجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل وهذا  
بخلاف قوله من دخل مكرم اولا فله كذا فان ذلك اذا دخل الخمسة هلم يكن لهم شيء لان  
كلمة من توجب عزم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كانه ليس منه غيره وعلى  
اعتباره يعني العموم ليس بغيره او انما كلمة كل توجب تناول كل واحد على الانفراد  
كأنه ليس به غيره ثم كلمة كل توجب العموم ايضا ولكن لو جعلناها على معنى العموم لم  
تبن لنا زيادة لاننا ثبت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك  
الاستدلال وهو ان توجب الاساطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد  
منهم على الانفراد والنفال الحراء يقال تعدد ماله وبجباله اي ما زانه واصله الواو بمعنى  
فرايد وجب لكل رجل الال كاملا على حياله وجب النفل لكل واحد بمقابله وقوله فاعتبر  
واحد منهم على حياله اي بانفراد لان من قبله باء اخره متفردين نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد  
قوله (وعلى ما تقدم) كذا كل من حيث انها توجب الاحاطة كهي الانها توجب الاحاطة على  
ر حد الاجتماع وذلك توجبها على وجد الانفراد فصارت بهذا المعنى وهو انها توجب الاحاطة  
على ميل الاجتماع بمقتضى التقسيم الاولين يعني كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب  
الاحاطة على سبيل افراد بنيها وتكلم من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا  
وتكلم الجمع فصار لها لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولذلك اي ولكونها موجبة  
الاحاطة على كلمة كل صارت هي كلمة النكاح كل فيقال ما في القوم كاهم اجمعون \* وبين ذلك  
اي انها توجب الاجتماع ما اذا قال الاسم جميع من دخل هذا الحصن اولا فله رأس فدخله  
عشرة من فأنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما للحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون  
الافراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كخص واحد في انهم اول فلهم رأس واحد كلمة كل  
تستدعي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناولوه  
الاجتماع خاصة كذا ذكره في الاسطرحة في شرح السير الكبير قوله (لان الجمع  
يتم ان يستعار بمعنى الال) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل  
بما قد ذكره في الحقبة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل بالجميع لان هذا  
الدليل بالنسبة لجمع واظهار الجلالة في قال العدو وبدايل قوله اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول  
اولا فاني احده الداخل اولا لان الجلالة في قوله في اقرى \* الا ترى انه لو قال لرجل  
بغيره لست اطعم في ان تدخل اولا ولكن ان دخلت فلان ذلك كذا فدخل ولا يستحق النفل  
اسم ما لا ينفك عن مدح صاحب الاسم منه وزيادة في اظهار القوة والجلالة فان ما تقدم  
من قول الاسم لست اطعم في ان تدخل اولا يبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول  
فانيا وانما مراده التعريض على اظهار ايد في القتال وقد اتي به على اقوى الوجوه فكذلك

وهي خاصة بل كل  
الاول توجب الا  
تحتاج الى الانفراد  
فانما رأت بهذا المعنى  
فانما التقسيم الاولين  
ولذلك رأت  
في كل كلمة كل  
ويعتبر في قوله  
في السير الكبير  
من دخل هذا  
النفال اولا فله كذا  
في عشرة منهم  
الاول واحد  
في السير الكبير  
لاول جماعة يدخل  
فلان دخل افراد كان  
الاول لان الجميع يستحق  
ان يستعار بمعنى  
الكل وقدم آخر



لا رجل في الدار او على الفل الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا في الوجهين يبت الموم  
فيها ضروره وافتضاء للمعنى في نفس الصيغة اذ هي لاية اول في النفي والابات الا واحدا وذلك  
لان لما في رؤية رجل مكرهة نفي رؤية جمع الرجال لانه نفي رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة  
في جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لابلزم الجمع بين القيصين  
ادلو كان رأي رجلا واحدا لا ينتفي رؤية تلك الحقيقة، ولهذا القول لعبد لا تضرب اليوم احدا  
من الناس عد محاذ الفاعل العقل اجمع بضرب واحد وكذا قال ما اكلت اليوم شيئا من ارا دتكذبه  
قال بل اكلت شيئا ولولم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان لا يجاب الجزئي لا يناقض  
السلب الجزئي ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما نزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قولهم  
بقوله عز اسمه قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولولم يفد الكلام الاول العموم لما  
كان هذا رد الله ولان النصوص والاجماع تدل على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح  
ذلك ان لو كان نفي السكره موجبا للعموم (فان قيل) قد يصح الاضراب عنه بابات التثنية  
والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا نقل عن سيويه ولو كان  
موجبا للعموم لما صح كما اوقيل ما رأيت رجلا بل رأيت رجلا (قلنا) نحن لانسلم صحة  
ذلك ولان سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم ان المراد نفي صفة الوحدة لان نفي نفس الحقيقة  
كالوقال ما رأيت رجلا كوفيل ما رأيت رجلا على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة  
كذا هذا ٢ وذكر بعضهم ان النكرة تعم في موضع السرط كما نعم في موضع النفي يقال من يأثني  
بمال اجازه لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لانها انما عمت في النفي لانها ليست مختصة بمعين  
في قولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نقيض الابات فاذا انضم النفي الى التأكيد  
اقتضى اجتماعهما العموم فكذا السرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالسكره الواقعة في  
موضعه تم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف السكره كان الفرق في عمومها للاجزاء وعدمه في  
حالات الابات والنفي على عكس ما ذكرنا في النكرة فانه اذا قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم  
فاشترى الاجزاء منه لا يثبت ولو قال والله لا اشترين هذا العبد اليوم فاشترى الاجزاء منه  
يثبت نعم قيل النكرة في الابات انما تخص اذا كانت اسماء غير مصدر فان كانت مصدرا فهي  
يختل العموم فانه تعالى قال لا تدعوا اليوم بورا واحدا وادعوا نبورا كثيرا وصف التبور  
بالكثرة وكذا الوقال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث بفتح فعمل ان المصدر المكرر يختل العموم  
في الابات الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم قوله (وضرب آخر)  
اي من دلائل العموم لام التعريف اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا  
دخلته لام التعريف لا للعهد فقال بعضهم ان ذلك ينبي عن ان هذا الجنس مرادو لا يدل على  
الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابن علي  
الفسوي من ائمة اللغة قال العاضى الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع  
يصير الجنس الان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

وضرب آخر اذا  
دخل لام التعريف  
فيما لا يحتمل التعريف  
بعينه لمعنى العبد

وهذه في احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج ﴿ ١٢ ﴾ قول الرجل لامرأته طلق نفسك من

الثلاث ما شئت ان  
على قولهما تطلق  
نفسها ثلاثا وعند  
ابي حنيفة رحمه الله  
واحدة او اثنين لما  
قلنا في الفصل الاول  
وبحوز ان يستعار  
كلمة ما بمعنى من وهذه  
كلمات موضوعة غير  
معلولة وقسم آخر  
النكرة اذا اتصل  
بها دليل العموم لان  
النكرة تحتل ذلك  
اذا اتصل بها دليله  
مثل ما قلنا في كلمة كل  
ودلائل عمومها  
ضروب وبيان ذلك  
ان النكرة في النفي  
تعم في الاثبات تخص  
لان النفي دليل العموم  
وذلك ضروري  
للمعنى في صيغة  
الاسم وذلك انك اذا  
قلت ما جاني رجل  
فقد نفيت مجيء رجل  
واحد نكرة ومن  
ضرورة نفيه نفي  
الجملة ليصح عدمه  
بخلاف الاثبات لان  
مجى رجل واحد  
لا يوجب مجى غيره

العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان  
ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى اوقال لعبيده الضارب منك  
زيدا حر اوقال للنسوة الضاربة منك زيدا طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي  
ضرت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب  
بيان حقائق حروف المعاني قوله ( وهذه ) اى كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة  
من لانها وضعت مسموعة كهي فلا يهاهما تقع على الواحد وعلى اكثر منه \* وعلى هذا اى  
وعلى احتمال الخصوص عند ابي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرج المسئلة المذكورة  
فعلى قولهما تجرى هذه الكلمة على عمومها وتجعل كلمة من لتمييز هذا العدد من الاعداد  
اى اوتعى من هذا العدد ما شئت لان الاعداد التي فوقه ويصح هذا التمييز وان كان ما فوقه  
من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما  
في قوله انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى  
اللفظ كذا هنا \* وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يجعل حرف من للتبويض كما في قوله اعتق  
من عبيدى من شئت وكلمة ما يحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبويض فتحمل على  
الخصوص وهو التبويض نعم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين  
كما في تلك المسئلة قوله ( وبحوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من ) بمعنى ما يباين من معنى الكلمتين  
بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده  
وسبحان ما سخر كرن لنا : وقوله تعالى والسما وما بناها اى ومن بناها في قول بعض المفسرين \*  
وعند بعضهم اوردت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكأنه قيل والقادر العظيم الذى  
بناها ، وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كما في قوله تعالى \* فثم من مشى على بطنه ومنهم  
من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على اربع \* وقوله عز وجل : فمن يخلق كمن لا يخلق \*  
الا ان الشيخ خص لانه في بيان كلمة ما لان الاول اكثر \* وقد قيل اختيار لفظ من في  
هذه المواضع لانه تعالى لما قال خلق كل دابة ادخل فيه العلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء  
على غيرهم وكذا الخلق فعل من بعقل فاسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كمن لا يخلق  
من اولى العلم فكيف بما لا علة \* او الكلام مبنى على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه  
المواضع دون ما قوله ( وهذه كلمات موضوعة غير معلولة ) العام معنى لاصيغة قيمان  
قسمات عمومها بالوضع وقسم ببت عمومها بعارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعة  
اشارة الى ان الالفاظ المذكورة كقوم ورهط ومن وما وكل وجميع من القسم الاول دون  
الداني ، ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اى من العام معنى لاصيغة النكرة اذا  
اتصل بها دليل العموم لانها تحتل العموم كما نلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجب  
عمومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة اذهى اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اى بيان  
عمومها عند اتصال دليل العموم بها اسم في النفي نعم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك

رجال عرف جسدكم ونوعهم واستمتع بهم في الجسد والانسواء مشهورة فنادوا بخلت فيه  
اللام لا يحصل تعريف الذات الا بالانسان لا يصرف في كل من جنس واحد وكل واحد من الجنس  
صرا بهود اللفظ فاما في صرف الى سلب الجنس في - رانسواء - انه قد مر وراهما معلوم  
بدون اللام فكان الجنس عليه الغاء لقاعدة اللام وصرف رجسوا كعدمها وذلك اطال وضع  
الافقة فثبت بما ذكرنا ان اللفظ لا يندم بالبدن من الجنس الى الجميع ليحصل التعريف  
وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عند عدم من يزاوجه فقد وجوده هو البعض حقيقة  
فمن الحال ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون  
بعض جاز ان يكون كلا : فاما الجواب عن مسائل الايمان فيقول انما علمنا عن الكل بدلالة  
احوال لان انسان انما يجمع نفسه باليمين عم يدور اليه نفسانية - الاقدام عليه وتزوج  
نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وسرر مياهاها بغير ما يمكن قوله ان البعض هو المراد  
فعمدوا اليمن الى الواحد للتيقن وصار كانه قال لا اسرر وطرفة من اليد ولا نزوح واحدة  
من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رجده الله في الجاسع لو قال ار كمت بنى آدم فامرأته  
طالق ثلاثا فحكم رجلا واحدا حب لان يمينه انما يقع على هذا سم قال الا ترى انه لا يقدر  
ان يكلم بنى آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فاما يقع يمينه على من كلم منهم وهذا تصریح  
من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل وهذا هو الجواب في مسألة  
الطلاق ايضا لان ايفاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكن  
ايفاع جميع هذا الجنس فصار قائل ان طالق بعض يقول القدر والراحدة متيقن وانصرف  
به كذا في طريقة السجاني المعين وانيزان وغيرهما ( فان قيل ) لو كان الاسم الداخلة عليه  
اللام للاستغراق اصح نعته باسم الجمع فيقال جاءني الرجل الطوال كايقال جاءني الرجال  
الطوال ( قلنا ) يجوز ذلك ايضا فانه يقال هالك الناس الديار الصفر والدرهم البيض كذا  
ذكره صاحب الفوائد الا ان الاحسن ان نعت ما بعد الترد صراعا للصورة وبحافظة  
على التشاكلي بين الصفة والموصوف واذا قيل ان اسم الجنس المعروف باللام ان كان عاما  
عند السج كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متنازلا لكل عند الملاق محتملا مادونه الى  
الادنى كما هو موجب سائر الفاظ الممرق فانه اول الكل وتحمل على الادنى التعذر وان لم  
يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عدم لام التعريف من دلالة العموم ولا يصح ان يقال  
يجوز ان يكون عاما لكن موجب العلم عنده تناوله الادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب  
ارباب الخصوص وليس هو منهم ، ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لا على  
الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لا على الاستغراق الا ان العام عند عدم المانع  
يتناول الكل لعدم المزاحمة مع كونه اشد مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة  
معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كقوله سمعت غير مرة وفي الجملة

لكن عند الإطلاق ، تصرفوا في ذلك وهو المصنف أيضا قالوا هذا  
 اللفظ يتناول بحقيقته الذي كذبوا على كل فرد من هؤلاء ، كذا كذبوا على  
 البعض ، الكل في الدخول ، رجع البعض ، يفتن ، وتصرف مطلق اللفظ اليه واحمل الكل  
 بدليله ، واستدلوا على ذلك بقوله لا اله الا الله ، ولا تروح النساء ، ولا تستري العبيد  
 فان هذه الايمان تقع على الأدنى ، وتصرف الى الكل ، البالية ، قالوا ولا يقال ذلك  
 باعتبار نعت من دعوا الى الكل ، لان اهل الامرات ، استعاقبوا طلق واحدة وقدام كن  
 صرفه الى الكل ، وتصرف اليه بدون انية ، إضافة الى ان وجهه تناول الأدنى على احتمال  
 الأعلى ، ودعوى جمهور الاصوئين ، عادة ، شاخصا ، وعامة اهل اللغة الى ان موجه  
 العموم والاستغراق ، لان اهلهم ، اجعوا ، على اجراء قوله تعالى ، والسارق والسارقة فاقطعوا  
 ايديهما ، وقوله عز وجل ، الزانية والزاني ، على العموم ، واستدلوا باستغراقهما من غير تكثير  
 وكذلك استدلوا بالجموع ، لعرفتنا باللام ، ومن ذكرنا بعضها ، فيما تقدم ، استدلالا لاشياعا ، لم ينكر  
 عليهم احد ، وكذا اريد من قوله تعالى ، والنخل باسقات ، والحيل والبغال والحمير ، هو  
 الذي جعل لكم الليل سكنا ، وفيه والنهار مبصر ، يا ايها الناس ، والعصر ان الانسان  
 لفي خسر ، كل الجنس لا فرد مخصوص ، ونص الزجاج ان الانسان في قوله تعالى ، ان الانسان  
 لفي خسر ، بمنزلة قوله الناس ، وكذا يقال ، الفرس ، عدى من اختار والاسد اقوى من الذئب  
 ويراد بكل الجنس لا الفرد ، وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا ، فان بعضهم سماها لام  
 التمييز وبعضهم سماها لام الاستغراق ، حتى قال اهل التسمية ، باجمعهم ان اللام في قوله تعالى  
 الحمد لله ، لاستغراق الجنس ، فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى ، فكان القول بان يقع على الأدنى  
 ولا ينصرف الى الأعلى ، البديل ، تخالفا للاجتماع ، ولان هذه اللام للتعريف ، اعم ، والتعريف  
 يحصل بتمييز المسمى عن اخباره ، وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة  
 له في الدخول تحت النوع ، ولم يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكره  
 او مشاهدته ، وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية له في دخوله تحت الجنس  
 كما يقال ما كان من السباع غير محووف هذا الاسد ، مخوفا ، فان اسم الاسد واقع على كل نوع ، لا  
 على شخص من اشخاصه ، لان اسم سبق المهر ، وهذا النوع من التعريف ، يبلغ من التعريف  
 الشخص ببقاء الاستزادة لكل فرد من افراد النوع ، في التسمية في تعريف الشخص ، وانقطاع  
 ذلك في النوع ، واختصاصه بالاسم ، من بين سائر الانواع ، ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم  
 او المبرزون ، انهم انصرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى ، وهو اختيار  
 ابن السراج ، من ائمة التحول ، لان جعل حرف التعريف علامة لما كمل تعريفه اولى من جعله علامة  
 لما ضعف في بابه ، وهو في نفسه ، فوضح ما ذكرناه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل  
 التعريف ، ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق ، وجب الصرف اليه لان مادونه لا يعرف به فانه  
 اذا قيل جاءني رجل حصل العلم للسامع بكونه آدميا ، ذكر اجاوز حد الصغر ، وكذا اذا قيل جاءني

وذلك مثل قول الله  
 تعالى والعصر ان  
 الانسان لفي خسر  
 اي هذا الجنس  
 وكذلك قول الله  
 والسارق والسارقة  
 والزانية والزاني

بإيضا على المدعى مع المدعى ثلاث آلاف ذمته تحصر معا وبخلاف ما دأبنا  
 الصك على السير دلا لإقراره بصار معا بالان الدت في الصك والسكر او المعروف اذا  
 اعيد معرفة كان الداني عين الاول ، فاما اذا كان الاقراران في مجلس واحد في القياس على  
 قول ابي حنيفة يلزمه ما لان ولكمه اسحسن فقال لمجلس تأير في جمع الكلمات المنفرقة  
 وجعلها في حكم كلام واحد باعتبارها يكون الداني معرفا من وجه الا ترى ان الاقرارين بالما  
 في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك هو  
 وعلى هذا الخلاف لو اقر بان في مجلس واحد شاهدان من مالين واشهد شاهدان في مجلس  
 آخر وبانين بمات عداني حيفة رحمه الله يلزمه ما لان وعدهما يدخل الاقل في الاكثر  
 فعليه اكر الماتين فقط كذا في المبسوط قوله ( وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله  
 عنهما ) ان المسكر اذا كر مسكرا كان الثاني غير الاول هو معنى قول ابن عباس في قوله تعالى  
 فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين ، وكذا نقل عن ابن مسعود  
 رضي الله عنه وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحاهم متبذرا  
 وهو مضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين \* وعن ابن مسعود  
 رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده  
 لو كان العسر في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين ، وذلك لان  
 العسر اعيد معرفة باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد مسكرا فكان الثاني غير الاول  
 واصبه ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او السكره اذا اعيدت معرفة كانت الساية عين  
 الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والسكره متناول لبعض الجنس فيكون دخلا في الكل  
 لا محالة قدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت ككرة كانت الامة غير الاولى لان كل واحدة  
 منهما متناول لبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى ، ولان الساية لو انصرفت الى الاولى  
 لكانت ضرب تعيين بان لا سار كها غير هاهنا فلا يبقى ككرة والامر بخلافه \* مال الاول العسر  
 المذكور في الآية ، ومال الثاني قول الشاعر ( شعر ) صفحنا عن بني ذهل وقتلنا القوم اخوان  
 عسى الايام ان يرجعن يوما كالذي كانوا ، ومال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون  
 رسولا فقصي فرعون الرسول ، ومال الرابع اليسر المذكور في الآية ، وعلى هذا الاصل  
 يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطلقته وثلث تطلقته وسدس تطلقته فانه يقع عليها  
 ثلاث تطلقات لانه اضاف كل جزء الى تطلقته نكرة فكانت غير الاولى فصار كأنه قال انت طالق  
 نصف تطلقته وثلث تطلقته اخرى وسدس تطلقته اخرى ، ولو قال انت طالق نصف تطلقته  
 وثلثها وسدسها يقع عليها تطلقته واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كأنه قال  
 نصف تطلقته وثلث تلك التطلقته وسدس تلك التطلقته ، وكذا لو قال جاءني اليوم نساء حسان او  
 رأيت اليوم نساء حسانا او عيدا حسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عيدا فكذا  
 فتزوجت نساء من غيرهن او اشترى ثلثة من غيرهم يحنث ، ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت

وذلك معنى قول ابن  
 عباس رضي الله عنه  
 في قول الله تعالى فان  
 مع العسر يسرا لن  
 يغلب عسر واحد  
 يسرين لان العسر  
 اعيد معرفة واليسر  
 اعيد نكرة ان صح  
 هذه الحكاية عنه

ومثاله قول علماء  
 رحمهم الله المرأة التي  
 تزوج طالق واصل  
 ذلك ان لام المعرفة  
 للعهد وهو ان تذكر  
 شيئاً ثم تعاوده فيكون  
 ذلك معه ودان الله  
 كما أرسلنا الى فرعون  
 رسولا فنعصى  
 فرعون الرسول اى  
 هذا الذى ذكرنا  
 فيكون السانى هو  
 الاول ومثاله قول  
 علماء فمين اقر بالف  
 مقيدا بصك ثم اقر به  
 كذلك ان الثانى هو  
 الاول واذا كان  
 كل واحد منهما  
 نكرة كان الثانى  
 غير الاول عند ابى  
 حنيفة رحمه الله الا  
 ان يتحد المجلس فيصير  
 دلالة على معنى العهد  
 عند ابى يوسف ومحمد  
 يحمل الثانى على  
 الاول وان اختلف  
 المجلس لدلالة العادة  
 على معنى العهد

ثم تضح لى حقيقة معنى كلام السمع فى هذه المسئلة ولا عروا دهر كن رجعة الله فى احدى طبقات  
 اهل التحقيق متعلقات فى مصداق مسائل التدقيق فابن من امور على مقصوده ومرامه  
 والوقوف على حقيقة نكته واسرار كلامه . فذلك اخبرنا قول الجمهور والله اعلم قوله  
 ( قول علماء ) اى منال ما ذكرنا ان الكثرة تصير الجنس بدخول اللام قول علماء فى قول الرجل  
 المرأة التى تزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده انما تطلق ، وفى الكلام حذف واختصار كما  
 ترى ، واحترز بقوله علماء عن قول السافعي فان عنده لا تطلق على ما عرف ، وبينه ان اللام  
 فى قوله الرأ للجنس لا العهد فيقع على الادنى وهى الواحدة ثم هى مجهولة منكردة اذا اللام  
 ليست لتعريبها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد تبين ويتعرف بالوصف وقد  
 وصفت بالتزوج يتعين بهذا الوصف وكان ما يحصل به التعيين الذى لا بد لوقوع الطلاق منه  
 فى معنى السرط لتوقف صبرورتها معلومة عليه وهو يصلح سرطا لما عرف فى مسئلة اضافة  
 الطلاق الى الزوج وهو وصف عام فيتم الحكم به وصار كما اذا قل كل امرأة تزوجها  
 فهى طالق ، بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التى تزوج طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه  
 عرفها بالبلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فيمكن فى معنى السرط بل يكون  
 مجرد وصف فبقا ايقاعا للحال فبطل ، ونظيره قوله العبد الذى اشتريه فهو حر فاشترته  
 يعتق ولو قال هذا العبدو المسئلة بحالها لا يعتق ، وكذلك ان النساء المرأة التى تدخل مسكن  
 الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التى  
 تدخل هذه الدار طالق طلفت للحال فدخلت او لم تدخل ، واصل ذلك اى اصل ما ذكرنا  
 ان الكثرة بدخول اللام تصير للجنس . ومثاله اى مال ان تذكر سبعا ثم تعاوده . اذا اقر  
 بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك اى مقيدا بذلك الصك بان ادار صكها على الشهود واقربا  
 فيه عند كل فريق . مهم كان السانى هو الاول فلا يلزمه الا لالف بالاتفاق ، واذا كان كل واحد  
 منهما اى من الاقرارين نكرة اى غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بخبرنا شاهدتين ثم اقر  
 بالف مطلقا بخبرة شاهدتين آخرين والمجلس واحد كان الثانى عين الاول ايتسما بالاتفاق .  
 وان كان المجلس مجتمعا فكذلك عندهما وعند ابى حنيفة رحمه الله ان الثانى غير الاول حتى  
 يلزمه الفان ، وجه قوله انما ان العرف جار فى تكرار الاقرار اى كيد الحلى بالزيادة فى الشهود  
 فيكون الثانى تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقر بانيه بالف عند  
 القاضى او اقر بانيه واشهدوا احدا بمبالف واشهد آخره وكرره فى مجلس واحد بخلاف قوله  
 انت طالق انت طالق لانه يقع فلا يتصور فيه تكرار ، وجه قول ابى حنيفة رحمه الله انه  
 اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصارت هذه بمنزلة ما لو كتب  
 لكل واحد صك على حدة واشهد على كل صك شاهدتين ، وهذا بخلاف ما لو اشهد على  
 كل اقرار شاهد واحد لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما فتساقط احادته استحكام المال  
 باتمام الحجة . وكذا لو اقر به بانيه يدي القاضى لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الابات

لا يمكن صرف القوة انماية الى غير الاولى فترك هذا الاصل لانهم قد اضعفوا الاولى فهو غير الاول لا يمكن صرفه كل واحد الى ضعف لانهم سرب قالوا اضعفوا الاول البطقة والضعف الثاني ضعف الطفولة وهذه خلقكم من ماء منى وضربوا عن بصره فله او حماره كقوله تعالى المخلقة من ماء مهين ثم جعل من بعد ضعف اى ضد الطفولة قوة اى قوة الشاب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا ونسبة اى ضد الكبر قوله (واذا تعذر) متصل باول كلام يعنى لام المعرفة للتعذر واذا تعذر معنى التعذر على الجلوس مجازا وفي الجلوس معنى العموم على ما مر غير مرة ، وذلك مل قوله انت طالق الطلاق اللام فيه لتعريف الجنس ادانيس يمكن صرفه الى معهود ويثبت فيه معنى العموم حتى ادانوى التلاب يقع ولكنه بدون البية يتناول الواحد لانها ادنى الجلوس وهي اى من بها قوله وضرب آخر من دلائل العموم وصف عام ، والمراد بموه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد كقوله رجل كوفي يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت الكفرة بمثل هذا الوصف تنعم ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما تنعم بوقوعها في موضع النفي وبكلمة كل فاذا قال والله لا اكلم احدا الا رجلا او لا تزوج احدا الا امرأة كان المستثنى رجلا او امرأة واحدة حتى لو كلم رجلين او تزوج امرأتين يحنث لان الاستثناء من النفي ابات والكفرة في الابات تخص \* ولو قال لا اكلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفي وان كان كفرة في الابات للعموم الوصف والكفرة يحنث ان تصير عامة بدل ان يقترب بها كتابها فيجوز ان يتعمم باتصافها بالوصف العام اذ الوصف والوصف كسئ واحد ويؤيده قوله تعالى قل لا احد فيا اوحى الى محرما على طاعم بطعمه الا ان يكون ميتا او دما مسفوحا حيب صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو ان الكفرة - الم تكن موصوفة بالاستثناء فاسم الشخص فيتناول شخصا واحدا واداك كانت موصوفة بالاستثناء بصفة النوع فخص ذلك النوع لتصوره مستثنى كذا في جامع شمس الائمة رحمه الله واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقيد في النفي والابات جميعا فان قولك رأيت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة لانه سابع في كل الجنس اسلم تناول كل واحد من افراده على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شاع في بعض الجلوس وهم العالمون منهم على سبيل البدل لافيه ، وكذا قولك رأيت رجلا علمي في جميع الجنس كما مر بيانه وقولك رأيت رجلا عالما علمي بعض الجنس وهم العالمون لا كانه حنى لو رأى رجلا غير عالما لا يكون كاذبا ، وكذا لو قال لا كمن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا تزوجن امرأة كوفية تغلق البر بكلام رجل واحد وبزوج امرأة واحدة لا غير وكذا ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص هذا هو وجب اللغة وهذا هو اهل الاصول ، واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد في جميع المواضع ، وقد كنت في مجلس شيخنا

العبد فزهج غيرهن او انتمى ميرهم لا يحب كذا في كتاب بيان تحقيق حروف المعاني -  
 ثم في قوله تعالى فان مع السرا اما ادخلت الفاء في الاول جوابا لتعبير المسركين اياه  
 بالفقدون الثاني لانه وعاء الخلق لمؤمن على سبيل الاستيناف اقل صاحب الكشف يجوز  
 ان يكون الاول ع. دس العسر الذي اتم فيه مردود بامر لا محالة والانية عدة بان العسر  
 متبوع بيسر فهو السرا على تقدير الاستيناف واما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون  
 تعريضا لانه وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هولان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد  
 ما لان مع زيد لا واما ان يكون الجسد الذي يعلم كل احد فهو ايضا واما اليسر فذكر متناول  
 لبعض الجسد اذا كان الكثر من الثاني مما نلنا غيره ككرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول  
 ويجوز ان يراد اليسر من يسر لهم من الفتوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وما يسر لهم في ايام الخلفاء وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة والتذكير في يسرا  
 للتخفيف كما قيل ان مع العسر يسرا عسما واي يسر وعن العتي او القتي قال كنت يوما  
 مع موما بآسارته فالتني في روعي قول من قال اري الموت لمن اصبح مع موما له ارواح  
 فسمعت بالليل هاتفا من السماء يقول (شعر) الاياها المرء الذي الهم به برح وقد انشدت  
 بيتا لم يزل في ذكره تسبح اذا استندت بك العسري ففكر في الم نسر ح ففسر بين  
 يسرين اذا فكرتها ففرح قال فحفظت الايات وفرج الله غي وقال آخر (شعر) توقع  
 اذا ما عرتك الهجوم سرورا بسردها عك قسرا ترى الله يخلف مبعاده وقد قال  
 ان مع العسر يسرا قوله (وفي نظره) ذكر في بعض السروح معناه ان في الاصل  
 المذكور وهو ان المعروفة اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت  
 نكرت كانت الثانية غير الاولى نظرافاته قد يعكس كما في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق  
 مصدقا لما بين يديه من الكتاب الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر امرين وقوله عر اسمه الله الذي  
 خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قو ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشية الضعف الثاني عين  
 الاول وان ذكر امرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكر تام كرتين والظاهر انه ليس  
 براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر في التيسير بل هو راجع  
 الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني اوبت هذا القول ويخرج عن هذا الاصل  
 ويكون الجملة النايح مذكورة على وجه الاستيناف وليكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة  
 على وجه التكرير للجملة الاولى لتفريدها في النفوس ويمكنها في القلوب كما كرر قوله  
 تعالى ويل يومئذ للمكذبين ساوئ لك فاوئى ثم اولى لك فاوئى او كما يكرر المفرد في قولك جاءني  
 زيد زيدونى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى  
 النظر سم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر  
 وقد تحقق التعذر بها فيما ذكر فان الكتاب الاول لا وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل  
 الكتاب الثاني بيانا لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل  
 هذا تكرر مثل قوله  
 تعالى اولى لك فاوئى  
 ثم اولى لك فاوئى



مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني قوله ( والله لا اقر بكما ) اذا قل  
 لا امرأتين له والله لا اقر بكما الاسماء وكما فيه لم يكن مولاهن هذا الكلام ابدا لانه وصف بزم  
 الاستثناء بصفة عامة فأمر حاكم العموم فيمكنه ان يقر بهما في كل يوم يأتي فلا يدرى متى  
 قدمت علامة الابل فان قرهما في يومين متفرقين حدث ، فان قال والله لا اقر بكما الا يوما  
 لم يصرموا بالجلواز ان يقر بهما جميعا من خير حيث يلزمه فاد اقر بهما في يوم صار مولاهما بعد  
 غروب الشمس من ذلك اليوم لنذهب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله ( ومن هذا  
 الضرب ) اي من القسم الآخر وهو النكرة التي عت بالوصف امام كلمة اي ، اذ من جنس  
 النكرة التي تعم بدليل العموم كلمة اي فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر  
 النكرة ، واعلم ان آياته عامه ان يكون مداوله بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون  
 مضافا لدا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقل اي الرجل الا اذا كان في معنى  
 الجمع كقوله اي القراكت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المذكر على تأويل الجمع  
 ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال وادالم يكن هذا التأويل لم يجز اضافته الى اليه انما كذا  
 في حاشية المفصل لمصنفه وذكري في الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيمن لا  
 يعقل وهو معرف لللاضافة ، واذا كانت دلالة على جزء من الكل كان في اصل الوصف المخصوص  
 ولذلك اذا قيل اي الرجال عندك واي رجل عندك لم يستقم الجواب الا بدكروا احببا يقول زيد  
 او عمرو وكذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه ، وبديل على انه المخصوص قوله تعالى اخبارا عن  
 سليمان ، ايكم يا بني بعرضها فان المراد الفرد من الخاطين بدليل انه قال يا بني ولم يقل يا تونني  
 وكذا يقال اي الرجال اناك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والسرط جميعا وهذا اذا  
 كان ما اضيف اليه اي معرفة فان اضيف الى ذكره فالفعل المسد اليه والجراء على وفق المضاف  
 اليه تقول اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجل قاموا وتقول اي عبد من عبيدي دخل الدار  
 فهو حر واي عبيدين من عبيدي دخلا الدار فهما حرا واي عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم  
 احرار ولا يجوز اي عبيدين من عبيدي واي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة  
 اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد  
 من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرفه الى المضاف  
 اليه موجود لان المتكلم اقرب بكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف  
 لا محالة وهو اي ودلالته على واحد من الجملة التي اضيف اليها فيكون الفعل المسد الى ضميره  
 على صيغة الفرد وهذا هو الذي منع من اضافته الى المفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام  
 اذا كان هناك جملة لها واحد وهي المنى والجموع ، واذا كان ما اضيف اليه اي نكرة  
 فلا استفهام ينصرف الى المضاف اليه كانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف  
 اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اياهما يقع في الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف  
 الاستفهام الى كانه بخلاف اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون في معنى الصفة ضرورة

والله لا اقر بكما الا  
 يوما اقر بكما فيد ان  
 المستثنى في هذا كله  
 يكون عاما للعموم  
 وصفه والنكرة  
 تختم ذلك ومن هذا  
 الضرب كلمة اي  
 وهي نكرة يراد بها  
 جزء مما تضاف اليه  
 على هذا اجاع اهل  
 اللغة قال الله تعالى  
 ايكم يا بني بعرضها  
 ولم يقل يا تونني ويقال  
 اي الرجل اناك

العلامة واستاذ الأئمة مولانا حافظ الملة والدين أسكنه الله بحبوحته سبحانه وكان المجلس خاصا  
 بالعلماء النحارير والفضلاء الخذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم  
 النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وكلمة أى دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا  
 من المسائل والبطائر فيقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوا بابا شافيا ، ورأيت مكتوبا على حاشية  
 تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال  
 فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض يتعمم فاما في موضع  
 الجراء والخبر فلا يتعمم كفي قوله تعالى : فتحرير رقبة مؤمنة ، وكقولك جاءني رجل عالم \* ثم  
 النكرة الموصوفة عاميا تعميم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع ابات لانها كانت داخلة  
 في صدر الكلام وانه اخرجهما بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه  
 من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم ما دخل من السكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع  
 النفي وصار في التقدير كانه قال اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا حتى عد  
 جميع الانواع ثم قال الارجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفي عاما في صدر الكلام  
 لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل في صدر الكلام  
 والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع  
 النفي ايضا فيتعمم ، وهذا مؤيد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كلما حلفت  
 بطلاق واحدة منكما فهي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان  
 يطلق احدهما غير عين وكان الخيار الى الروح كما قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية  
 عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع  
 طلقه واحدة على احدهما غير عين فكذلك هذا الان الواحدة المذكورة في السرط نكرة في  
 موضع النفي لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذلك والنكرة  
 في النفي تم والكناية وهي قوله فهي لانتقل بنفسها ولا تفيد اذا انقطعت عن اول الكلام  
 فلا بد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عم الكنى بوقوعه في موضع النفي  
 ولا بد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما  
 كرر فقد صار حالفا بطلاقها فثبت في الاولى ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت  
 مخلوقا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان  
 الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الابات لان موضع الجراء موضع ابات فتخص  
 فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الواحدة غير عين ، يوضح جميع ما ذكرنا  
 انه او قال زينب طالق فلانا وعمة تطلق عمة فلانا ولوقال زينب طالق فلانا وعمة طالق ام  
 تطلق عمة الواحدة لان قوله وعمة طالق مفهوم المعنى مستند بنفسه فلا يحتاج الى تعريف  
 حكمه بما سبق بخلاف قوله وعمة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يؤخذ حكمه مما سبق \*  
 واما عموم كلمة أى باعتبار الصفة فسينه ان شاء الله تعالى ، فصار الحاصل ان هذا الاصل

مفعولاً فيه بمعموم وصفه وهو لقرون لا يقول انهم من رحم ساءت حال باليوم - فقيه تلال  
 الفعل المحذوف يتعلق بـ ما لا يجوز ان يجر اليوم عاماً ، وما الضرب قد ابيض بالضررب  
 وقام به فيسخر انصافه بالهروب في اخذية ان الوصف اذ واحد سخر ان يقوم  
 بتخصيص والمتنص بالضررب بالضررب لا الضرب بل بالدمية ، ولان المتنوييدة فنية  
 في الكلام يثبت ضرورة تعدد الفعل فلا يظهر اوجه في التميم من حيث بالضرورة تندر  
 بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله لا وما اقر كما لا بد لانه صرح بكروه وجره وهو صفا  
 بصفة عامة قصداً وما ذكرنا ان الفعل المحذوف مع الزمان متلزاماً كما في والدم السخر الالم  
 مولانا جيد الملة والدين رحمة الله قونه (وعلى ذلك) اي عن ان امرتتم بالو - ف  
 العام وان كانت في اسل الوضع للخصوص ، او على ركة اي في صفة تالوان كانت  
 موضوعة لفردية مت مسائل اصحابا فادقل اي نسائي كتبتسا بهي طلقى شكهم من ثقت  
 واحدة ولو قال اي نسائي كلك في طالق فكلمه جرم طلع جرم الماخذ وكذا لو قال  
 اعتق اي عبيدي شئت فاعتقهم جميعا لا يعتق الواحد منهم والدم في يانه الى المولى ولو قال  
 ايكم شاء الفتى فهو حر فشتوا جميعا اعتقوا وكذا قوله اي نسائي شئت فطلقاتها بهي طالق  
 واي نسائي شئت فطلقاتها على هذا ايضا قوله (وكذلك) اي كما بانرا بمعموم اي في قوله  
 اي عبيدي ضربك قالوا ايضا بمعموم في هذه المسئلة ، اذا قل له عيده ايكم جل هذه الخمسة  
 فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بل حال حال جملتها فان كان يطق  
 حملها واحدا لم يعتقوا وان كان لا يطيق حملها واحدا عتقوا وان كانوا سبعة بعد واحد يكون  
 الخشبة بحيث لا يستقل بحملها الا من نعتقها مذكرا ن ان تكرر تارة تسال على جرهما  
 تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو اسماء الال العهرم هم والرجس الاشراك  
 والانفراد بعتين احدهما بسلا اخ من كانت الخشبة يطرق حمل واحد كان المراد به  
 العموم على وجه الانس اد لان المقصود حيلة معرفة حالديهم وقوتهم وذلك يحصل  
 بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة وان كان لا يطيق حملها واحد فان الفرض صيرورة  
 الخشبة شحمله الى وضع يريده وذلك يحصل بحمل على طريق الاستمانه كما يحصل بالحمل  
 على سبيل الانفراد فيعلق الفتى مطلق الحمل بحال كلام العام اما ان يماول اللادني او الكلي  
 فاما ما بين ذلك فلا فادالم يطق حملها واحد وجب التجاوز عن الواحد اذا تجاوزنا لما يميز  
 التعليق بنبى دون الكل فلذلك قلنا اذا جاوزها جملة عتقوا وان كان يطيق حملها انسان  
 واعلم ان من لم يسلم الحراد الاصل المذكور في جميع المواضع قال ليس عموم اي في هذه  
 المواضع بمجرد الوصف فان الرتبة في قوله تعالى فخر برقة مؤمنة وصحت بوصف عام  
 ولم تتم وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اي عبيدي ضربك فهو حر يتاواهم جميعا  
 ولو قال اي عبد اسود من عبيدي ضربك فهو حر يتاوا السودة منهم دون البيض ولو قال اي  
 عبد اسود طويل ضربك يتاوا السودة من السودة دون غيرهم وكذا لو قال اي عبيدي ضربك

وعلى ذلك مسائل  
 اصحابا وكذلك اذا  
 قال ايكم جل هذه  
 الخشبة فهو حر وهي  
 لا يحملها واحد فحملوا  
 عتقوا وان كان  
 يحملها واحد فحملوا  
 كاهم فرادى عتقوا  
 واذا اجتمعوا على  
 ذلك لم يعتقوا لان  
 المراد به فيما يخف  
 حله انفراد كل واحد  
 منهم في العادة لا ظاهر  
 الجلالة

ان ايا نكرة والمضاف اليه هرة واما تارة كذلك لابد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل  
مواد المضاف اليه فلهاذا يقال اي رجل قام وامر رجلين قاموا اي رجال قاموا وما ذكرنا  
هو الذي جزم راضا فلهذا انكر المفعلة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفعول يكون ايضا  
مفعلا لا اسير في الخبر وغيره سمكة اي ان يقب نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا  
التقرير كان قول النجاشي كره مجرى على الطلاق وحقه وان صارت معرفة بالاضافة كما  
هو ذهب عامة اهل اللغة وكتاها والمذكور في التخصيص وانما يصلح مبتدأ ولا بد فيه من  
ان يكون هرة كما كان زائدة هي نكرة لا على المعنى لانه وان تعرفت صورة بقيت الجملة  
فيها معنى ثم يصلح لسؤل دل واحد من احاد ما ضيف اليه على الدل وانما يصلح الاستفهام  
بها بعد الاضافة الى المفعلة فكانت نكرة بمعنى يوضحه ما ذكرنا القاضي الامام في التقرير  
واما نكرة اي فلهذا انكره عندنا لانه يجب ان يكون نكرة او معنى لا مستفهاما تقول اي رجل  
فعل كذا اي دار يريد دار النكرة معنى قوله تعالى انكم تأتوني بعرضها وهي نكرة بمعنى اي  
رجل منكم لان المراد به واحد منهم وكذا قوله براديه اجزاء ما تضاف اليه مجرى على ذاعره  
ان كان المضاف اليه مرة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلا بد له من تأويل لان المراد به كل  
ما ضرب اليه على ما يابى ان الاستفهام من الكل لا عن الجزء وتأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة  
لا بد من ان يكون جزءا من جملة فكان اي مع ما ضيف اليه جزء من تلك الجملة وبيان ان المنكلم في  
قوله اي رجال قاموا قد عرف نفسه اعدادا لما يطلق عليه اسم رجال واستبد عليه واحد من تلك  
الاعداد وهو صوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان  
تدبره اي رجال من الرجال قاموا وانما في التحقيق مضاف الى الرجال بواسطة رجال فكان  
المراد به جزءا من تلك الجملة لان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله (اي عبيدي ضربك) الى  
آخره كلمة اي اذا وقعت في موضع السر لا بد من ان تعقب ما دخل عليه فعل كافي كل  
لانه لا روم اضافها لا تدخل الاعلى الاسم وهو لا يصلح سرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو  
سرطا في الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لا يصلح وصفا لا يعرف ان المراد به  
الخصوص فلا يتأول الا واحدا وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اي حتى يصلح وصفا له  
بمعنى يوم ذلك الصفة في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر الفعل مسندا الى الضمير الراجع الى  
اي في ضمير وصفه فبهم ايهم في قوله الارحلا كوفيا وقوله من ساء من عبيدي فان  
ضربوه جميعا او واحدا بعد واحد عتقوا واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر فقد  
اسند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لا يفتي على الخصوص كما  
كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحمة وان ضربهم  
جملة عتق واحد منهم والخييار الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان  
التعيين اليه ولا يقال قد ساراي موصوفا بالمضروبة لان الضمير المنصوب يرجع اليه  
في ضمير عام بهذا الوصف كما علم المستثنى في قوله والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم فيه وان كان

وقال محمد رحمه الله  
اي عبيدي ضربك  
فهو حر فمسيره  
فانهم ينفقون ولم  
يقبل ضربك فقد  
انها كلمة فرد لكانها  
وصفت بصفة عامة  
عمت لعمومها كسائر  
الكلمات في وضع  
الاباء واذا قال اي  
عبيدي ضربك فقد  
وصفها بالضرب  
وصارت عامة واذا  
قال اي عبيدي  
ضربته فقد انقطع  
الوصف عنها فلم  
يعتق الا واحد

لما كن كذلك كذا في الجملة لا يراد بالانزى التخصيص حتى خصت النعماء واجزوة  
 والمدة من الجملة بلا جاع را تخصيص لا يرد الاعلى العام والاترى انه يحسن الاستثناء بالان  
 يقول اعتق رقبة الان كن كافرة ومعية يقول اعص هذا درهم فقيرا الان يكون كافرا  
 والاستثناء اخراج بعض ما دونه للفظ ولو لانه عام لم تصور فيه الاستثناء . وادا كان كذلك  
 يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كسرة الفتن ا العام المحصوص من مذهب بالقياس  
 بالاتفاق . وقلنا نحن هذه مطابقة اى الرقبة المذكورة في النص مطلقة او السكرة المفردة  
 عن دلائل العموم مطلقة لا عامة . لان فرداى موضوع لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى  
 اما صيغة فلانها بنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب  
 وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا  
 الى فرعون رسولا والمراد بذلك الواحد لانزى انه لو قال الله على ان اعتق رقبة لا يجب عليه  
 الاعتق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن هذه النذر والامر بالاباء اتفاق الاب رقاب فصاعدا  
 واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن هذه النذر والامر بالاباء اتفاق الاب رقاب فصاعدا  
 ويدل عليه ما ذكرنا ان السكرة اذا اعيدت بكرة كانت الثانية غير الاولى لعة ولو كان اطلاق  
 اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالمسمى لا يتناول  
 الامتثاله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه لسمس الائمة . واذ ائبت  
 انها اسم لفرد تناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذا المطلق لا يتعرض  
 للصفات اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او  
 ابيض او سديا او هنديا الى غير هان الصفات لعدم كونه متعينا وبملة لا يثبت العموم اذ لا بد له من  
 انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لا عامة والمطلق لا يشتمل التخصيص لانه من  
 خصائص العام وفوله والمطلق يخفى التقييد تنبيه المحصر على العلق ومزل القدم واسارة الى  
 الجواب عن عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ما ذكر من احتمال التخصيص في  
 النكرة المطلقة ليس باستواء كما يحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها قلت لما كانت محتملة  
 للتقييد فتقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان  
 التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة  
 فكان نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله ( وقد جعل  
 وجوب التحرير ) جواب عن سؤال مقدرو هو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان  
 متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على ما مر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرار الحث والظهار  
 ونحوهما فغير فنان لفظ رقبة عام والام يستقيم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير  
 جزاء لامر اى لسان وهو الحث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيد فصار ذلك  
 الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيّد بوصف الايمان  
 بتكرار ذلك الامر الذى صار سببا له كتكرار وجوب الصلوة بتكرار الوقت وليس تكرار الحكم

وقد جعل وجوب  
 التحرير جزاء الامر  
 فصار ذلك سببا له  
 فيكرر مطلقا بتكرار

وشتمك لم يمتنع الا من جمع بين الشتم والضرب . وكذا لو قال مستههما اي عبيدي ضربك  
لا يستقيم الجواب باكر من واحد كما اشرنا اليه من قبل نعرف ان العموم فيه ليس باعتبار  
نفس الصفة ولكنه انما وقع في موضع السرط وذلك من اسباب التعميم في الاسماء  
المبهمة لان هذه الاسماء لا يهاهما تحتاج الى صلة فاد اوقعت في موضع السرط صار الفعل  
الذي جعل صلة لها هو السرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصيرورته شرطاً لما عم هذا الفعل  
وهو مسند الى مهم لا يعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى  
غيره فاتباه لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اي عبيدي ضربته : فصار حاصل الكلام ان عند  
هذا القائل السكرت عم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما اذا وقع الوصف العام بـ سرط او اما  
فيما وراء ذلك ثم السكرت بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامه نسخ اصول  
الفقه لاصح باو عامة لسروح اجماع ذكر هذا الاصل مطلقاً من غير فصل فوجب الاخذ به  
احتراراً عن مخالفة العامة قوله ( فاما السكرت المفردة ) لما دعت من بيان ما هو عام  
بقسه وما هو عام بغيره وهو السكرت التي لحقتها بعض دلائل العموم مسرع في بيان السكرت  
المفردة فلما من اللفظ العموم عند البعض فقال : فاما السكرت المفرد اي المفردة صيغة ومعنى  
فيكون احترازاً عن رجال ونساء وفوم ورها منكرات او المطلقة لمجردة عن دلائل العموم  
فلما تخصص في موضع الانبات ولا نعم اما تعرض البينين تأكيداً لانه في بيان الخلاف الا  
انها مطلقة . نفي العموم عنها وابنت الاطلاق : والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالة  
على حقيقة الشيء وماهية من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع  
التعرض للسكرت الغير المتعينة كالناس فالسكرت مطلقة لا عامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون  
التكثر : وبعضهم فرقوا بين المطلق والسكرت فقالوا الماضية في داتها الواحدة ولا الواحدة  
ولا كبر فذولا لا كبيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد زائد هو المطلق ومع التعرض للسكرت  
متعينة اللفظ الاعداد : ولكنة غير متعينة هو العام : واوحدة معينة المعرفة : واوحدة  
غير معينة السكرت : والنصواب انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الامعول كما سار الشيخ اليه  
اذ تبين جميع العلماء انطاق بالسكرت في كتبهم يشعربعد الفرق وقال السافعي رحمه الله  
هي اي السكرت في موضع الانبات توجب العموم ورأيت في بعض كتبهم ان السكرت في  
موضع الانبات اذا كان خبراً لا يقتضي العموم كقوله جاءني رجل واذ كان امرافا لاكثر  
على انها للعموم كقوله اعتق رقبة : وذكر في القواطع وغيره انها تم على سبيل البدل لان  
قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بهام على سبيل الجمع : وعبرة  
بعضهم بعم من حيث الصلاحية لكل فرد فمن قال بالعموم تملك بقوله تعالى : انما قولنا لشيء  
اذا اردناه الآية فان قوله لشيء على العموم وان كان في موضع الانبات لان الله تعالى لم يرد  
شيئاً دورئاً لان قدرته شاملة لجميع الاشياء محيط بها كلها : وبان قوله تعالى افخر برقبة  
عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان واولا انها للعموم

فاما النكرة المفردة  
في موضع انبات فلما  
تخص عندنا ولا نعم  
الا انها مطلقة وقال  
النافعي رحمه الله  
هي توجب العموم  
ايضا حتى قال في قول  
الله تعالى ففخر بر  
رقبة انها عامة تتناول  
الصغيرة والكبيرة  
والبيضاء والسوداء  
والكافرة والمؤمنة  
والصحيحة والزمنة  
وقد خص منها  
الزمنة بالا جماع  
فصح تخصيص  
الكافرة منها بالقياس  
بكفارة القتل قلنا  
نحن هذه مطلقة  
لا عامة لانها فرد  
فيتناول واحداً على  
احتمال وصف دون  
وصف والمطلق  
يحتمل التقييد وذلك  
مانع من العمل بالمطلق  
فصار نسخاً

الجمع في اللغة يقال نحن  
 فعلنا في الاثنين وقال  
 الله تعالى فقد صفت  
 هولو كما ولا خلاف  
 ان الامام يقدم اذا  
 كان خلفه انسان وفي  
 المنى اجتماع كفي  
 الثلاثة ولما قول  
 الى عليه السلام  
 الواحد شيطان  
 والاثنان شيطانان  
 والثلاثة ركب ولما  
 انضاد دليل من قبل  
 الاجماع ودليل من  
 قول المعقول فان اهل  
 اللغة يجمعون على ان  
 الكلام ثلاثة اقسام  
 احاد ومنى وجمع  
 وعلى ذلك بنيت  
 احكام اللغة فلما بنى  
 صيغة خاصة  
 لا يختلف وللا واحدان  
 بنيت مختلفة  
 وكذلك الجمع ايضا  
 يختلف ابنته وليس  
 للمنى الامثال واحد  
 وله علامات على  
 الخصوص واجمع  
 الفقهاء ان الامام  
 لا يتقدم على الواحد  
 فثبت انه قسم منفرد

الجماعة في الموارد والوصايا حتى كان للاس من الميراث مائة مائة مائة واحد ولو رعى  
 لاقرء فلان يسأل الذي مصادره وكذا الاسام تقدم على اس كابتقدم على الاله ومبت بما  
 ذكرنا المنى للمنى بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه ومن مع استعمال اداة الجمع  
 في الاثنين مجازا قال لو صح اصلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما دعت به  
 الآخر فيقال جاءني رحلان فاقولون ورحلان فاقول لا فلهما اكسى واحد وتمسك الجمهور بما  
 هو المذكور في الكتاب وبما سد كره وفوفيه في الكتاب ولستعمل المنى استعمال الجمع بصم  
 الياء من مقلوب الكلام مل قوله عرضت الناقة على الخوض اي يستعمل الجمع استعمال  
 المنى اي في محل يحب ان يستعمل فيه النسبة او هو بفتح الياء وكسر الميم اي يستعمل الاسان  
 ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلا كما يقوله الجمع او هو ما يستعمل التنبيه على هيئة الجمع  
 فيقال نحن فعلا في اسين كما يقال كذلك في الجمع قوله ( وفي الموارد ) اي حار استحقاقا  
 بصرف الجمع الى المنى اما مجازا بقوله تعالى قال كاره اخوة كاد كريا واما استحقاقا  
 فقوله عز اسمه فان كن نساء فوق اثنتين بصرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكده بقوله فوق  
 اثنتين قوله ( عليه السلام ) والثلاثة ركب اي جماعة فصل بين التنبيه والجمع والحقها  
 بالواحد دون الجمع فعلم ان النسبة ليست بجمع حقيقة ولا يقال الاتحاد في الحكم لا يوجب  
 الاتحاد في الحقيقة حتى كان المنى غير الواحد حقيقة وان اتحد احكاما فكذلك التفرقة في الحكم لا بد  
 على الافتراق في الحقيقة ولا يقال الافتراق بين السنين يوجب المعايير بهما في ذات فيه الافتراق  
 لا بحالة وهما بابت الافتراق بهما في حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة فثبت المعايير بهما  
 في هذا المعنى ضروره فصار المعنى كانه ثل الواحد ليس بركب والاسان ليس بركب اي يجمع  
 والثلاثة ركب اي جمع وعلى ذلك اي على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة فاما وصية وميلها  
 ومصرافا قالوا رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء وقالوا هو فعل كذا هما معز كذا هم  
 فعلوا كذا ولما قسموه بثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حده دل ذلك على تغايرها لان بدل  
 الاسم يدل على بدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا ما وراء الثلاثة اسما على حده  
 كان الكل في الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله ( وله علامات على الخصوص ) مل  
 الالف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في  
 حالتها الجر والنصب قال شمس الائمة رجه الله نعم لولا احدا بية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك  
 للتنبيه انما لها علامة مخصوصة فعرضا ان المنى غير الجماعة قال صاحب القواطع  
 والدليل على ان لفظ الجمع لا يناول الاثنين انه لا يبعث بالاسين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت  
 رجلا لا ثلاثة ولا يقال رجلا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان  
 لا يبعث بالاثنتين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يناول لهما بحال وكذا لا يضاف العدد الى التنبيه  
 فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاسين  
 حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التنبيه كما جازت الى الجمع كذا ذكر في كتاب بيان حقائق

الحقيقة وبعضها ينفلق على الواحد فصاعدا صار عامة التخصيص نوعين ضرورة الواحد  
والثلاثة قوله (فان ذلك) اى قوله عيدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه  
ان دليل العقل بين الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه  
على البعض لاستحالة الترحيح بلا مرجح فعبث الثلاثة مرادا للثبوت بها وكان هذا الدليل  
مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل قوله (وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسئلة  
الاولى مبدية على المانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء الثلاثة  
فى جميع الالفاظ عند البعض وفى الجمع السكر عدا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة تترع فى بيانها  
فقال وهذا اى انتهاء تخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من المطائر من قوله عيدا ونساء ونيابا  
واماها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله ابن عباس وعثمان واكر الصحابة  
وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل الامة وذهب بعض اصحاب الشافعى وعامة الاشعرية الى ان  
اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمرو بن ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الغرالى واليه ذهب  
نقطويه من النحويين \* ثم القربى الاول اختلفوا فى انه هل يجوز استعمال صيغ الجمع فى الابن  
بجواز انهم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز \* وفائدة الاختلاف تظهر فى جواز التخصيص  
الى ابن وعده وفيما اذا قال لله على ان اتصدق بدراهم او قال لفلان على دراهم  
او نذر ان يتصدق بى على فقراء او مساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند  
العامة والاشاعرة عند غيرهم \* تمسك من قال بان صيغ الجمع حقيقة فى الابن كفى الثلاثة بالسمع  
والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم اما السمع فقوله تعالى \* وداود سليمان \* الى قوله  
وكذا الحكمهم ساهدين اريد بصير الجمع داود وسليمان \* وقوله تعالى \* ادسوروا المحراب  
اذ دخلوا على داود ففرع منهم قالوا لا تخف خصمان نغى بعضا على بعض \* واستعمل فى الابن  
ضمير الجمع \* وقوله عراسمه فقد صغت قلوبكما والمراد قلبا كل \* وقوله جل جلاله انا  
معكم \* مستعملون \* والمراد موسى وهارون \* وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب \* عيسى الله ان  
ياتينى بهم جميعا والمراد يوسف وبنىامين \* وقوله \* فان كان له اخوة فلامه للسدس \*  
والاخوان يتجباها الى السدس كالثلاثة \* وقوله عليه السلام \* الانسان فافوقهم جماعة \*  
وهو افصح العرب ولونقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب السرع  
اولى \* واما المعقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فمافيه معنى الاجتماع وذلك موجود فى  
الابن كاهو موجود فى الثلاثة فيصح ان يتساوله اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع فى  
الثلاثة اكثر الا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فى ما وراء الثلاثة اكثر ونظيره  
الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركيبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع  
والتركيب فيهما وان كان الاجتماع فى ما وراء ذلك اكثر \* واما استعمال ارباب اللسان  
فالهم يستعملون صيغة الجمع فى الابن كاستعمالهم اياها فى الثلاثة فان الابن يقولان نحن فعلمنا  
كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة فى الموضعين \* واما الحكم فهو ان للمثنى حكم

وهذا لان ادنى الجمع  
ثلاثة نص بمجدرجه  
الله فى السير الكبير  
وعلى هذا عامة  
مسائل اصحابنا  
رحمهم الله وقال  
بعض اصحاب  
الشافعى ان ادنى  
الجمع اثنان لما روى  
عن النبي عليه السلام  
انه قال الاثنان فما  
فوقهما جماعة ولان  
اسم الاخوة ينفلق  
على الاثنين فى قوله  
تعالى فان كان له  
اخوة فلامه السدس  
وصار ما ينتهى اليه  
الخصوص



والحب فقال نبت سلك في المواريث بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما تركه ، أى ان كانت الاختان لآب وام اولاب اثنتين فانت للاختين ثلثي المال تصرح هذا النص وقد تدل بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن النسا ما ترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرف ان للثنتين حكم الجمع في الاخوات ولما كان الاختين الثلثان مع ان قرأتها متوسطة اذهى قرابة مجاوره فلان يكون للثنتين الثلثان مع ان قرأتها قريبة اذهى قرابة حروية كان أولى فثبت ان للثنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس في المواريث صورة اخرى الحق فيه الاثنيان بالجمع في الاستحقاق سوى النسا والاخوات فكان هذا النص دوحا لالحاق اثنتين بالثلاث فلهذا حمل الحديث عليه : او كان هذا النص هو الموح لا سحقة في الاثنتين وليس لآل النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى \* فان كن نساء فوق اثنتين والحاصل ان النزاع لم ينع في ما يفيد فائدة الجمع بل فيما يؤوله لفظ الرجال والمساكين فليس احدهما عن الآخر قوله (والحب ينبت على الارب ايضا) يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الحب لانه معنى على الارب ان الحبيب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند مائة الصحابة وهو مذهبنا او معناه ان الحب لا يتحقق حين لا ارب وكان الحب مبنيا على الارث فيستلزم فيه حكم الجمع ايضا فابضا يتعلق بمخزوف في الوجهين كما ترى على اننا نقول نبت الحب بالآخوين باتفاق الصحابة لا بالنص على ما روى ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين رد الالم من اللب الى السدس بالآخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ، والآخوان ليسا باخوة في لسان قومك قال نعم ولكن لا يستجيز ان احالفهم فيما رأوا وفي رواية لا استطع ان انقض امر اكل قلمي وتوارثه الهاس فلو لا ان مقتضى اللسان ان الآخوين ليس باخوة حقيقة لما اختلف به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التأويل فلما لم يكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فحشاء العرب دل على ان الآخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحب بالاثنتين ثبت بالاجماع لا بالنص الا ترى ان الحب يثبت بالآخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا ية اول الآخوات المفردات بحال قوله (والثاني) اى التأويل الثانى لذلك الخبر انه محمول على اباحة السفر الاثنيان لان السفر واحد والاثنيان كان مهيما في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على ما رويانا من قوله عليه السلام الواحد شيطان والانسان شيطانان والثلاثة تركه اذ فيه نهي بطريق المبالغة عن اختيار حالة نسيح اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت اللعبة للتكفار فاذا كانوا جماعة سلموا لبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الانسان فموقعه الجماعة يعنى في حواز السفر : وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث مكان قوله والثاني لكان احسن لانه اول الحديث او لا تأويلين وهذا ما مهمما لانه جعل التأويلين الاولين بمنزلة تأويل واحد سمى بنى الكلام عليه فقال والثاني \* وقوله قلنا وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه \* وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضمار ايضا ومعناه محمول على نسخ

والحب ينبت على  
الارب ايضا والوصية  
ينبت عليه ايضا  
والثاني قلنا ان الخبر  
محمول على ابتداء  
الاسلام حيث نهى  
الواحد عن المسافرة  
واطلق الجماعة على  
ما رويانا فاداهم قوة  
المسلمين قال الانسان  
فما فوقهما جماعة

حروف المعاني « ولائلا فضاء يتأدر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة  
دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة « ولا يصح نفى اسم الجمع عن  
الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجالا وما رأيت جمعا بل رأيت  
اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من اشارات المجاز والحقيقة  
واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجماعة بالاتفاق  
والقدم من ستة الجماعة بالاتفاق فاجاءهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه  
قسم مبرر قوله ( واما المعقول فان الواحد اذا اصيف ) اى ضم اليه الواحد تعارض  
الفردان اى اثنان كل واحد منهما عن صيرورته تعالى لا خرفا فيست الاتحاد لوجود الانضمام  
ولم يثبت الجمع اصلا لقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه  
واما الثلاثة فالتعارض اى يهمل كل فردا من اثنين فيستتبعه ويصير الكل كشيء واحد فلم يبق  
معنى الاتحاد بوجه وكل معنى الجمع فتنطلق عليه الصيغة الموصوفة للجمع حقيقة « وبهذا  
خرج الجواب عما قلوا في المنى معنى اجمع كافي الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان  
اطلاق الصيغة على الثلاثة لبس لفس الاحتجاج بل لاجتماع محصوص وهو ان لا يتحقق فيه  
معنى تعارض الافراد على التساوى وذلك في الثلاثة دون الاس والجمعة على ماورد على  
ما يدل عليه القياس الا ترى ان الواحد بوجه معنى اجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض  
لانته تركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله ( في اثناء الاعذار )  
اى اظهارها كاهل القاضى للحصم لدفع الحجة بمقدرة بسلامة ايام « وكذا امهال المرتد للتأمل  
وكدة المسح في حق المسافر « ومدافل الحيض بمقدرة بسلامة ايام « وكدة التججير  
مقدرة بثلثين « وكذا في قصة موسى مع صاحبه « وقصة صالح « ولو كان الاثنان جمعا  
لم يكن للجواز عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لان ما وراء اقل الجمع يساوى بعضه  
بعضا « ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه سرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما  
الحديث يعنى قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة فمحمول على الموارد يثبت معنى الاثنين  
حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للاثنتين اللسان كاللابل « او على ستة تقدم الامام  
يعنى يحمل على ان المراد « ان الامام يتقدم على الاثنين كما تقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه  
يفيه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يصعب واحدا  
عن يمينه واحدا عن يساره وانما يتقدم على الثلاثة فصاعدا او يحمل على ان الاثنين  
حكم الجماعة في احرار فضيلة الجماعة وانقادها ادالى صلى الله عليه وسلم معوب لتعليم  
الاحكام لانيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص  
 وغيره « وقوله وفي الموارد يثبت الاختصاص بجواب سؤال وهو ان يقال لم يختص  
الموارد من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال اما ثبت الاختصاص فيها  
بكذا « او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المنى في الموارد والوصايا

واما المعقول فان  
الواحد اذا اصيف  
اليه الواحد تعارض  
الفردان فلم يثبت  
الاتحاد ولا الجمع  
واما الثلاثة فانما  
يعارض كل فرد  
انسان فسقط معنى  
الاتحاد اصلا وقد  
جعل الثلاثة في  
السرع حدا في الاء  
الاعداد فاما الحديث  
فمحمول على الموارد  
والوصايا او على  
سنة تقدم الامام  
في الجماعة انه يتقدم  
على المنى كما يتقدم  
على الثلاثة وفي  
الموارد ثبت الا  
ختصاص بقوله  
تعالى فان كانتا اثنتين  
فلهما الثلثان مما ترك

ولا في الضمير الذي يعني به المتكلم نفسه وغيره تصديرا به فيكون ثمن فعله لا يوافق  
 اللسان على كونه هو ضررنا فيكون من نفسه وعن غيره من الناس - كما أوجبه على  
 نحو قوله تعالى ذللت صفتهم كما قلنا من مائة من جنس من جنس في قوله الضمير  
 اضافة اليها اولى ضميرها صيغة الجمع خذرا من اسم الجمع من تاءين وانه الخلف  
 في نحو رسالته من وصفا في صيغة والكتاب التي ترتب في وضع اللسان مسبوقا بضم  
 الثانية . ولا يزد على ذلك لو كانه مسبوق بصيغة النسبة لاننا لانسلمه . ووثق بان  
 لا يقال فلما كاذبين يونا ان من استدلل على كونه حقيقة في الاسين بانسور الملقى عليه  
 حاد مسلكه عن محل النزاع لانه المتأنيب بعلى بخصوصة ولكل باب وقياس والنفذ  
 قياسا . واما الجواب عن قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فنقول فلو قيل المراد احد  
 وهما داود وسليمان وانما كان ان المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واما ان  
 كانوا اربعة قيل اضرب الخكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة او عن قول عن احمد  
 انسورا الحرب الى آخره ان الخدم الذين اسند الفعل الى ضمير اسم واحد الجمع كاضيف  
 هذا خصمى وهو لاء خصمى كاضيف وهذا ضيق وضيق وقد كان انما يصحون جماعة  
 قوله خصمان في يقين خصمان او في خصمان والذين عليه قرآن من قرأ بغير بعضهم على بعض  
 ولا يقال قوله ان هذا اخي ابي ما ذكرته فانه يدل على ابيين لان ذلك قول البعض  
 بقوله بعضنا على بعض والتعال لا يمكن من ملكين لكن صحبه الآخرون في سورة الخصم  
 فموايه  
 وعن قوله تعالى انما معكم مستمعون ان المراد موسى وهارون وفرون وعن قوله تعالى  
 عسى الله ان يأتي بفرعون جرحا ان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذي قال فلن يرحم  
 الارض حتى يأتى الى ابي . معنى الماسكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فحصل هذه  
 الاطلاقات على الجواز لما ذكرنا من الدلائل . واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم  
 يراعون صورة اللغة حتى لا يتعوا المعنى بالجمع وان كان بعدد ولا الجمع بالمعنى  
 مجازا على التشاكل بين التثنية والوصف مع كونهما كثنى واحد . وقد التزم بعضهم  
 الاختلاف مجازا قوله واما مشترك فكذلك الوقت اي وقت النفس على اعتقاد ان  
 النابت به حق او المراد من التوقف التوقف اي حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكمه معارم  
 سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الحركة تنهى عن المساواة ولهذا القول  
 هو شريكي في هذا المالك كان اقراره بالضعف وقادرتنا ان لا نؤمن لمشارك فكانت النابت  
 به احد منه وماته عينا عند المتكلم غير عين هذا السامع فلا يتعين المراد بالبدلي زائد  
 لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يتعد عن الطلب كما لا يتعد في التشابه بل  
 يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيد محتمل فيجب طلبه وهو معروض  
 بشرط التأمل بخلاف الجمل لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان  
 قال شمس الأئمة رحمه الله ويشترط ان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل في الصيغة ليتبين به

واما المشورة في حكمه  
 او قد شرط التأمل  
 ليرجم بعض وجوهه  
 لا عمل به واما الأول  
 تحكمه العمل به على  
 احتمال السهو والغلط  
 والله اعلم بالصواب

ما ثبت في ابتداء الاسلام وهو سرمة السقر الاثنى ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثاني الى  
 آخره مذكورا في النسخ العتيقة قوله (واما الجماعة) جواب عن قولهم ان الامام يتقدم  
 على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام في غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام  
 ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة  
 واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكمه او هو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف  
 الجمعة لان الامام شرط لصحة اذانها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلهمذا  
 يشترط ثلاثة سوى الامام قوله (واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما) فانما اطلق اسم  
 الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان في الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء  
 المنتفع بها في الانسان زوج فالخلق ما كان فردا منداعظم منفعته بالزوج كما خلق الزوج بالفرد  
 في قولهم مثنى برجله وسمع ما ذنوا وبصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه  
 كمال الدابة لسرفه وعظم منفعته كالمقطع اليدين نصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وان كان  
 في الصورة واحدا فلهذا جازا تطلق اسم الجمع عليهما ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود  
 فيه فيقال للمنافق ذو قلبين ويقال لاذى لا يميل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد ولما خافت  
 حفصة وعائشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم في شان مارية وقع في قلبهما دواع مختلفة  
 وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هي الدواعى واذا صح ذلك وجب حل  
 اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغور انما يوصف الميل به كذا في المحصول \* وقد جاء في اللغة  
 خلاف ذلك اى خلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التنبيه في مثل هذه الصورة قال الشاعر  
 ظهراهما مثل ظهور الترسين \* وذكر في التيسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين  
 هو الاستعمال الغالب في اللغة فيما كان في الانسان من الاعضاء فردا غير مثنى \* وفيه وجهان  
 آخران الافراد والتنبيه قال الشاعر \* كانه وجه تركيين قد غضبا \* مستهدف لطعان غير  
 ترتيب \* وقال آخر في التنبيه والجمع : ظهراهما مثل ظهور الترسين قوله (وقولهم  
 نحن فعلنا لا يصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره) يعنى لا يصح التكلم بهذه الصيغة  
 على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورهما من اثنين لان  
 المتبدي بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب  
 اثنان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعاً له في الدخول تحت هذه  
 الصيغة فلم يفردهما صيغة لثلا يكون اتبع من احدا للاصل فاختر لهما صيغة الجمع مجازا \*  
 ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاستباه عن السامع وذلك في الخطاب والغيبة لا  
 في الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذى يخبر عنه في قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج  
 الى علامة التمييز الا ترى انه لم يوضع فيه علامة مميزة للمذكور والمؤنث اعتمادا على المشاهدة  
 بخلاف الخطاب والغيبة \* وذكر في شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لا خلاف في لفظ  
 (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو ضم شئ الى شئ فان ذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف

واما الجماعة فانما  
 تكمل بالامام حتى  
 شرطنا في الجمعة  
 ثلاثة سوى الامام  
 واما قوله فقد صغت  
 قلوبكما فلان عامة  
 اعضاء الانسان  
 زوج فالخلق الفرد  
 بالزوج لعظم منفعته  
 كانه زوج وقد جاء  
 في اللغة خلاف ذلك  
 وقوله نحن فعلنا  
 لا يصح الامن واحد  
 يحكى عن نفسه وعن  
 غيره كانه تابع فلم يستقر  
 ان يفرد الصيغة  
 فاختر لهما الجمع مجازا  
 كما جاز للواحد ان يقول  
 فعلنا كذا والله اعلم

مثاله من مسائل اصحابنا بذكره في كتاب الاقرار في الجامع رحل قال لا خري عليك المبرم نقال الاحراق الحق  
يقين الصدق كان كل ذلك تصديقاً او قال ٣٥ البراءة لا يمكن تصديقاً ولو جمع بين الحق والبر واليقين

اسهاداً اعمياناً واحمدوس في انقذف في الكناح صحيح حتى انعقد الكناح بشهادتهم وان لم  
تقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المال ليس من التوارم لان الاصل يهد بالليل والبرهان  
لالمال واما ايراد المال لتوضيح والتقريب فلان من اقامة البرهان على المدعى ولا يتم ايراد  
المال بعد ان ساء الاصحاح على سبيل التوسع فاداً تمهد الاصل فلا عليك ان لا يعيب في طلب  
المسال قوله (وماله) اي مال ترك الادنى مالا على من مسائل اصحابنا بذكره محمد  
رحمه الله في اقرار الجامع واسئل ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقاً لا كلام المدعى  
ولا يصلح رداً يحتمل تصديقاً وان كان مسلم رداً ولا يصح تصديقاً بل ردان ان احتمل ما يعتبر  
العالم ويحمل عليه والالفاظ المذكورة حجة الحق اليقين الصدق البراءة الصلاح  
فالثلاثة الاولى تحل صفة المحرط ايقال خبر حق خبر يقين ، خبر صدق  
فاما البر فانه لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للمبر بقرينة مثل ان يقول  
لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت واما  
الصلاح فلا يصلح صفة لمحرط ان لا يقال خبر صلاح ولا صدقت وصليت ، فادان قال  
لا خري عليك الب درهم فقال الآخر الحق واليقين والصدق كان تصديقاً او اقراراً لانه  
ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون هو الذي يجعل محمولا على الجواب بظاهره وما تقدم من  
الخطاب يصير كالمعاد في الجواب بمصير كانه قال الحق ما قلت ، الصدق ما قلت  
اليقين ما قلت ، ويان انه ساء الجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر يوصف بالحق  
والصدق واليقين واحدها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اي الصدق اولى بك  
او عليك بالصدق ، او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز  
والجواز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع نتمس الاثمة ، وقال بعض المشايخ هذا اذا لم  
يعرب او ذكر مرعوا اما اذا نصب فلا يكون اقراراً لان معناه ارم الحق والصدق فيكون  
امراً بالصدق ونهياً عن الكذب ، وقال بامتهم او قال بالنصب يكون تصديقاً اي صام معناه  
انك ادعيت الحق اوفدت وهذا هو الصحيح لان العرف لا يوصل بين الرفع والنصب  
والحصل فيه هو التعرف واليه اشار محمد فقال انما يظن في هذا الى معاني كلام الناس  
ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقاً لان البراسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال  
تعالى ولعن الذين اتقوا في مح الجواب هذا النمط في معنى الجملة لان صلاحية له وغيره  
واحتتمال الجواب وغيره على السواء وبالفالجمل لا يصير مقراً والجواب لا يتم بكلام  
بجمل ، واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك  
او الزم الصلاح وترك الدعوى الباطلة ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق  
البر ، او الحق البر ، او اليقين البر او قدم البر فقال البر المصدق ، او البر الحق  
او البر اليقين كان اقراراً لان البر لما صار محلاً لاصار ماضياً اليه بياناً لا ترى ان البر مقروناً  
بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت ، فان ضم شيئاً من هذه الثلاثة

النص الذي هو محتمل على الحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقاً وصار مبتدأ فترجم البعض على البعض عند التعارض

المراد آخر يعرف به المراد لان بانوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على  
المراد بـ الاشتغال به ليزول الخفاء والله اعلم بالصواب

(باب معرفة احكام القسم الذي يليه)

(باب معرفة احكام)

(القسم الذي يليه) (وحكم الطاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه) لاخلاف في انه موجب للعمل

وهو الظاهر والبصير والمفسر والمحكم

وما الخلاف في انه موجب الحكم على سبيل القطع والظن فبعد العرايين والقاضي ابي ريد

والمفسر والمحكم

ومتابعيه حكمه التزامه بوجه قطعاً ما كان او حاصاً وعبد السج ابي منصور ومن تابعه من

الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر

مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وصحه اللفظ ظاهراً لا قطعاً

بالذي ظهر

ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقديماً من قبل وقوله

حكم الله وجوب العمل بما وصحه

على احتمال تأويل هو في حيز الجواز متصل بالقسمين اي يجعل ذلك التأويل الظاهر او البصير

والبان به على احتمال

مجاز فانك اذا اولت قوله جاءني زيد ملائماً المراد خبره او كتابه صار مجازاً بخلاف المشترك

بأويل هو في حيز

فانك اذا اولته وصرفته الى بعض معان كان حقيقة قوله (ما ذكرنا من تفاوت معاني

الجواز وحكم المفسر

هذه الالفاظ اربعة) يعني انما يسمى كل قسم من هذه الاقسام باسم روي فيه معنى اللفظ فسمى

وجوب العمل على

القسم الاول ظاهراً للظهور معناه والقسم الثاني نصاً لارتياد وضوحه على الاول كما بدى

احتمال النسخ وحكم

عنه معناه الغوى وكذا المفسر والمحكم لبصير الادنى وتركوا بالا على اللام للعاقبة اي فائدة

المحكم وجوب العمل

التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالا على وترجح الافوى على الاصعف وهذا اي صيرورة

به من غير احتمال

الادنى مبروكاً بالا على الدين والاحاديث مترادفان هما وان كانت السمة اعم من الحديث

ذكرنا من تفاوت معاني

وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم ومن نظائره تعارض الظاهر والمحكم في

هذه الالفاظ لعدة وانما

قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تكفروا به من بعده ابد وقوله

يطهر تفاوت هذه

عزذ كره فانكم يحسبوا مطاب لكم من النساء فان الاول محكم في حرمة نكاح ازواج النبي

المعاني عند تعارض

صلى الله عليه وسلم في اباحة جميع النساء اول بعمومها واول بعمومها واول بعمومها

اي بصير الادنى وتركوا

عليه السلام نير جميع المحكم على الظاهر ومناهات تعارضها ايضا في قول عليه السلام الا ان لحوم

بالا على وهذا يكبر

الحرم الاهلية حرام الى يوم القيامة وكذا في النافع وقوله صلى الله عليه وسلم لعالم بن ابي

انئلته في تعارض

كل من سمين مائل فان الاول محكم في التحريم والماني طهر في التحليل في جميع المحكم ايضا وقيل

السبب والاحاديث

نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا

لهم شهادة ابدان فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الشهاد انما يكون للقول عند

الاداء وهو لا يخلو معنى آخر والماني محكم لان البأبدا التحق به والاول بمومه يوجب قبول

شهادة المحدود في القذف انا تاب والساني يوجب رده ويرجح على المفسر رواية ثل ان يقول

لان لم كون الاول مفسراً لان ما لا يخلو شيء سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى

واشهدوا ذوي عدل يخلو الايجاب والندب ويتناول باطلاقة الاعبي والعبد وليس بمرادين

بالاجماع فكيف يسمى مفسراً مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهاد والقبول فان

في ظاهر الرواية وقال ابريوسف والشافعي رحمه الله يقع : ثم اختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرزا وفي مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان القبر في بركة بهيد من العمران وهو اختيار العزالي واذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفارة وهو اختيار القفال واذكر تمس الأئمة في المبسوط واختلاف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية في ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا في الدخول فيه لزارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة : ثم من اوجب القطع تملك بهموم قوله تعالى « والسارق والسارقة » الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرارو كاختصاص الأدمي باسم الانسان لا يمهده عن الدخول تحت اسم الحيوان : وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت : سارق امواتنا كسارق احيائنا ، وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنهما في النباش فكتب اليه ان اقطعه : والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحى وكما لو سرق الثاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المانية لا تعبر بان البس ميتا لانه بعد صالح لافامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احراز الا كفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصدوق للاراهم : ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زياده على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز لثياب والامعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزله مال آخر موضوع في القبر : الا ترى ان الاب والوصى او كفما الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احراز منهما لماله ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع ولا يضمنان خيفة ومحمد رحمه الله ان هذا الفعل ناقص في كونه سرقة والمال ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع انقطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا محرزا وان الكمال فيها شرط كيلا تبقى شبهة العدم فجموعها اولى اماميان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ما ذكر الشيخ في الكتاب \* احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اى الاخفاء عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

ومثاله ايضا قولنا **نن تزوج امرأة الى شهراته متعة لان** ٣٦ **التزوج نص لما وضع له فكان محتملا**

ان يراد به المتعة مجازا فاما قوله الى شهر فتحكم في المتعة لا يحتمل المكاح مجازا فمحتمل المحتمل على المحكم وضد الظاهر الخفي وحكمه النظر فيه ليعلم اختفاء لمبة او نقصان فيظهر المراد ومثاله ان النص اوجب القطع على السارق ثم احتج الى معرفة حكم النباش والطارار وقد اختصا باسم خفي به المراد وطريق النظر فيه ان النباش اختص به لقصور في فعله من حيث هو سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع بحفظه بعراض والنباش هو الاخذ الذي يعارض عين من له به يجمع عليه وهو لذلك غير حافنا ولا قاصد وهذا من الاول بمنزلة انتبع من المتبوع وكذلك

الى التسلح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقال صدق وصحت بل هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه بابتداء امره باتباع الحق والصالح وترك الدعوى الباطلة قوله (ومثاله ايضا) اي نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى به ايضا قول علماء رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهر او الى شهر فماتت زوجت نفسي. كانه متعة وليس بنكاح وقال زفر رجه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصحح النكاح ويبطل الشرط كاستراط الخمر واستراط الخيار فلا. ايام وكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو شرط ان يطلقها بعد سر صبح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا او لما حدثت عرضى الله عند قال لا اوتي برجل تزوج امرأة الى اجل الاربعين ولو ادر كنه ميتا لرجعت على قبره. والمعنى في ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت المالك المدة لا يكون الا في المافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان منسروعا كان على المنفعة موقنا كالاجارة فيقال الى شهر وهذا لا يليق الا في عقد المتعة ولا يحتمل ملك النكاح على ما هو منسروع اليوم واعطى الزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة للملك التمتع بها صار المحتمل من صدر كلامه يتناول على المحكم من سياقه وهذا كالمضار بة بشرط ان يكون الربح كاه للعامل كناية عن الافراض وسرطان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الابضاع. واذا تعين كناية عن المتعة فسد لعدم كنه وهو اللفظ الموضع لهذا العقد لا لشرط فاسد دخل عليه. وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاستراط القاطع بعد شهر دليل على انها عقد العدم مؤبدا. الا ترى ان هذا وصح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد منسى المهر وهما الوصح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد منسى الوقت كافي الاجارة وقال الحسن بن زياد ان ذكر من الوقت ما يعلم انها لا بعيشان اكبر من ذلك كناية عن ما او اكثر يكون النكاح صحيحا لان في هذا تأكيد معنى التأبيد فان النكاح بعقد العمر بخلاف ما اذا ذكر ما قد يعيشان اكثر منها. وعندها الكل سواء لان التأبيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالت المدة او قصرت كذا في الاسرار والمبسوط. لان الزوج لما وضع له وهو ابسان ملك البضع على المرأة. ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة للمالك التمتع بها والازدواج معها كما ذكرنا. فتحكم في المتعة اي في افادة معنى المتعة لا يحتمل النكاح اي لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى شهر قوله (مثاله) اي مال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر سوى السرقة خفي في حق من اختص باسم آخر كالطارار والنباش فانه قد استتب الامران اختصاصهما بهذا الاسم لنفسان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال الوخيفة ونمدرجه الله لا يقطع بحال سواء كان انقبر في بيت او لم يكن



والقبر ليس بحرر بقية فانه دفن في جنوب آخر من جدران الكعبة في ريق لا يشب القطع وما  
كان حررا لشي كان بحررا لغيره لا يحذر لانه معنى الحر ان لا يكون له ريب من احد كالمطربة  
الغنم ولا يصير حررا بايت لانه جاء بحرر بسبب ذلك بحرر غيره وانما يحفر القبر بحررا  
للميت عن السماع واختلفوا على ان لا يحذر الا كفن ولا يقال فادان ان احرا كان التاكفين  
تضييعا لا لانقول ان كذا فانه معروف في حاجة ايت وصرفه الذي الى الحقيقة  
لا يكون تضييعا ولا حررا اذ تناول الطعام والشراب في الارض (فان قيل) يجوز ان  
لا يكون حررا عند الانفراد وبصير حررا عند الاجتماع كالحيوان ايت بحرر بدون الباب  
وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع بصير حررا (فان قيل) ايت اذا حرك بالاجتماع «فان قيل»  
لاضافة الحكم اليها في الخيط مع لباب يصير حررا لا اجتماع حفظ الامتعة لصيرها بها  
صالحا للحفظ فاما لا اجتماع صير هذا المكان موصفا بحفظ الباب والامتعة الا ترى انه  
لا يفظ فيدما سوى الكفن من الباب وصار حررا له كفن بعد الاجتماع احصا حررا لغيره  
من اشياء وامام روى انه عليه السلام قطع انا شعارس بن ماري عن عمه عليه السلام انه قال  
«لا قطع في الخنفي» وهو النباش بلعاهل المدينة كذا في ابوسعيد وفي الصحاح اخذت  
الشي استخرجت من الخنفي انما لا يتخرج الا كذا في العمل على السياسة و لذا حديث  
عمر رضي الله عنه فان الامام ذلك الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه قطع ايدي نسوة اظهرن  
الشامة بوفات رسول الله صلى الله عليه وسلم وصرن الدفوف وكان ذلك سياسة لاحدا  
واما حديث عائشة رضي الله عنها في قول علي التميمي في استحقاق الاسم لان كاف التيميم  
لا يوجب التيميم و روى محمد بن الفضل ان عائشة اخذت في رهن سرور ابن الحكم فشاو رهن  
بقي من الصحابة رضي الله عنهم فاجروا ال لا قطع ساي و در ابن عباس رضي الله عنهما  
انه كان لا يرى القطع على النساء والاعلم

(باب احكام الحقيقة والحدار)

(باب احكام الحقيقة)  
(والجواز والصريح)  
(والكنائية)

قال حكم الحقيقة  
وجود ما وضع له  
امرا كان او نهيا  
حاصا او عاما وحكم  
الجواز وجود  
ما استعير له خاصا  
كان او عاما وطريق  
معرفة الحقيقة  
التوقيف والسماع  
بمنزلة النصوص

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اي ثبوت ما وضع اللفظ  
امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما كقولنا لا تأكلوا من ثمره او لا تأكلوا من ثمره او لا تأكلوا من ثمره  
جلد كرمه ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابا خلق فان كل واحد من الصين خاص في  
المأمورية والمهي عنه عام في المأمور والمهي وهذا بالاخلاف وحكم الجواز وجود  
استعير له اي ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى او جاء  
احد منكم من الغائط «انني اراي ان احصى خرا» وقوله عليه السلام لا تتبعوا الدرهم  
بالدهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعي وماتينيه وطريق وسرفة  
الحقيقة التوقيف اي التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعني لا يوقف عليها الا بالنقل  
عن واضع اللغة بمنزلة النصوص في الشرع فانه لا يثبت بحجها الا بعد السماع من صاحب التصرع

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتم غفلته واحتمل لينظر اليه والنباش يسارق عين من عسى بهجم عليه من ليس يحافظ الكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايه لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يخفي من الناس كيلا يعثروا على قبج فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة ليمتكن من اخذ ما حرز دين الايدي لا ليمتكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا صورة لا معنى كالميت انسان صورة لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وما سرق فكان بمنزلة التبغ من المتبوع ليكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق \* والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على خطرا لما خوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نساءه اريت صورتك في سرقة من حرير \* اى في قطعة من حرير جيدة بيضا \* كذا فسرره ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط الصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حيرا وان اختلفوا في مقدار وهذا الذي دل عليه اسم النباش وهو البش في غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من اردل الافعال واردا الخصال بشهادة العرف والطبع السليم : والتعديدية بمثابة اى تعديدية الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في انفرج دونه في الاصل باطل لاسيما في الحدود فانها تدرأ بالشبهات فكيف يحتال في اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين ما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لقصان في فعله وهو ان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل في جانيه وحذاقه في فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخل تحت اسم السارق بالطريق الاولى لانه خفي مراد بالآية تعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار للمعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح النجوم وقوله وتعديدية الحدود في مثله اى في مثل ما ذكرنا وعموما اذا كان المعنى الموجب في انفرج اكل واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعديدية تسامح في القياس الا انه سماها تعديدية لشبه دلالة النص بالقياس واخراجا للكلام على مقابله كلام الخصم : واما بيان ما ذكرنا من نقصان المالك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الاتري ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له حاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين \* ولا للميت حقيقة لان الموت ينافى المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الخيرة وقد زالت : واما نقصان المالكية فلانها عبارة عن التناول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت في الكفن فانه مع الميت يوضع في القبر ليلى ولهذا يوضع في اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضى الله عنه بقوله اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما للمهل والصديق والحقى احوج الى الجديد فكانت مالية الكفن وقد سلم للتلف دون مالية ما يتسارد اليه الفساد : واما النقصان في الحرز فلانه لا يتخلو اما ان يجعل القبر حرزا لنفسه او بالميت

والتعديدية بمثله  
في الحدود خاصة  
باطل واما الطرار  
فقد اختص به لفضل  
في جنايته وحذق في  
فعله لان الطراسم لقطع  
الشي عن اليقظان  
بضرب فترة وغفلة  
يعتريه وهذه المسارقة  
في غاية الكمال وتعديدية  
الحدود في مثله  
في نهاية الحكمة  
والاستقامة وقد  
سبق بيان احكام سائر  
الاقسام في هذا  
الفصل

معنى المعرصة الآن انصاره بل هذا رضى بحججهم وسميتم له وسميتم له بالاثبات  
اسم المحل على اثنان كقوله تعالى حدودا زيتك عندك من صلوة لا يمكن التوب  
بعمومه لان العموم لا يحل الا في الحقائق وتدارب المطعوم منه بالايجاع ثم في غير مراد  
وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير يبقى  
له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعوم متفاضلا ولا على كونه المكمل حلة وصار موافقا  
للاول ونسبة الخصم الى الاصل في الكلام هو الحقيقة لان اللفاظ وضعت لدلالات على  
المعاني اللفاذة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة  
والمجاز في حكم المشترك فكذلك الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأدية ذلك  
الى الاخلال بالفهم الانهم حوروا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية  
في الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدو ابحاث حكم  
العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما نبت بطريق  
الاقتضاء فكذلك لا يدعى هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذلك ما عدى  
ولكننا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص الى  
آخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اسارة الى ان المجاز ليس بضروري  
بل هو احد قسمي الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا قوله  
(لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) اذ لو كان كذلك ينبغي ان لا يوجد حقيقة الا وان تكون  
عامة والامر بخلافه بل لا يلبس زائد التحقيق به بل الواو والدون والالف والهاء في قوله  
مسلمون ومسلمات والالاب واللام في الامم فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب  
الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب انقول بعمومه اذ اكل المحل واللاله كما  
في الحقيقة (قال قيل) سببا ان العموم في الحقيقة ليس مجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان  
يكون كذلك والدليل الذي التحقيق به فيبت العموم بالمجموع ولم يحد بالمجموع في المجاز لا  
يصح انقول بعمومه (قلنا) لا بد في مثل ذلك ان يكون اكل واحد من المعنيين نوعا غير  
في ابحاث ذلك الحكم يصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأير فيما نحن فيه للدليل اللاحق  
لا لكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر وذلك انا  
فوجدنا الواو والدون واللام التعريف في اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم  
دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك ادهى موجودة في مسلم وضارب ورجل ولا تدل  
على العموم بوجه فعرنا ان لا تأير لها فاضفنا بوث العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة  
ولكن لهم ان يقولوا انما طرد دلالة الواو والدون وغيرهما على العموم لانها لا تنفك عن  
صيغة تلحق بها حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين  
فاما الحقيقة فقد انصرفت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلا يثبت العموم بها وحدها  
لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فادانت المطعوم به  
مرادا سقط غيره  
قال لان الحقيقة  
اصل الكلام والمجاز  
ضروري بصار اليه  
توسعة ولا عموم لما  
نبت ضرورة تكلم  
البسر والصحيح ما  
قلنا لان المجاز احد  
نوعي الكلام فكان  
مثل صاحبه لان  
عموم الحقيقة لم يكن  
لكونه حقيقة بل  
لدلاله زائدة على  
ذلك الا ترى ان  
رجلا اسم خاص  
فادارت عليه لام  
العريف من غير  
معهود ذلك  
انصرف الى تعريف  
الجنس فصار عاما  
بهره الدلالة

والنقل عنه «وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليمتاز الوصف بالخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح بكل وصف \* وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقد مر من قبل «اما في الحكم اى في اثبات الحكم واجباب العمل فالحقيقة والمجاز سواء» الا عند التعارض يعنى اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض ويحوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراحمته عليه ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المحلقة بالتفاهم خلفاتها وعدم الاطلاع عليها ولكنى ما ظفرت به في سى من كتب اصحابنا صريحا وكان محل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأنيده ماد كره الفاضل الامام في التقويم ان المجاز احدث نوع الكلام وله من الانواع العموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل بمنزلة الال المطابق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازة لازم معنى الحقيقة اصل والثاني طارىء عليه فلا يثبت له قوله (فاحتج الشافعي بمومه وابى ان يعارضه) الى آخره بل ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعم بمطعم قليل او كثير مساويا كان او غير مساو لان الطعام يعرف باللام فيقتضى الاستعراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجاع ففي ما رواه داود تحت المموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وبخفنتين وتفاحنة بتفاحنة وبفاحنتين وبسارته يدعى كونه الطعم فيحرم لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخوذا علة اسلاف الحكم كالسرفندو الذي في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والراى فاحذرنا على ما مر من الطعام اسم لما ياكل مشتق من الذم وهو الاكل مكان الذم هو العلة و دانبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد او ثلث انصا من حق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المعطوم كالجص والنبوة متفاضلا لعدم العلة الموجب للحرمة وهو الذم ويحدث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الرماء وفي بعض الروايات الرماء يعنى الربوا اذا الرماء الرباة والربا وارمى السى ارماء اى زاد وارمى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجري في غير المعطوم كالجص والنبوة لان الصاع محلى بلام التعريف فاسنغرق جميع ما خله من المعطوم وغيره فيحرم بيع الجص والنبوة متفاضلا وباشارته يدل على ان الكيل هذا لعله لانه لما كان المراء من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع ما يكال بصاعين او ولا ما يكال بمكيلين فيقتضى جواز بيع حفنة بخفنتين وتفاحنة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذه هو

وطريق معرفة المجاز  
التأمل في مواضع  
الحقائق واما في الحكم  
فهما سواء الا عند  
التعارض فان الحقيقة  
اولى منه ومن اصحاب  
الشافعي من قال  
لا عموم للمجاز  
وبان ذلك ان النبي  
عليه السلام قال  
لا تبيعوا الطعام  
بالطعام الا سواء ببوا  
فاحتج الشافعي  
رحمه الله بمومه  
وابى ان يعارضه  
حديث ابن عمر  
في النهى عن بيع  
الدرهم بالدرهمين  
والصاع بالصاعين  
لان الصاع مجاز عما  
يحويه ولا عموم له

في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا ، وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس صحيحا  
 لان العموم العوارض الالفاظ على سائر المجاز مملووظ فادا وجد دليل العموم فيه امكن  
 القول بعمومه فاما المقتضى فغير مملووظ لا تحقيقا ولا تقدير ابل هو باسرها فلا يتصور  
 فيه العموم بخلاف المحذوف فانه مملووظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله  
 قال ابو اليسر المقتضى اذا كان باسرها لغيره يوجب العموم فاما اذا كان باسرها فلا لانه صير  
 اليه للضرورة فيقدر بقدرها ، وفي قوله حتى كبر ذلك في كتاب الله تعالى اسار الى رد قول  
 من انكر وقوع المجاز في القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابوبكر  
 الاصبهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه بصدق نافية واذا كان صدقا  
 كان اسبائه كذبا ضرورة وادا كان كذبا يمتنع ذلك في كلام الله تعالى ، وبما ذكرنا المجاز هو  
 استدارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لا يكون الا من دى الحاجة وانه تعالى منزعه عن الحاجة  
 وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لصدور انكم بالمجاز  
 والامر بخلافه ، وكل ذلك فاسد لان المجاز موحود في القرآن بحيث لا وجه الى اسكاره ونظائره  
 اكثر من ان يحصى ، وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه في كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم  
 لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لثنا قضيهما واما اذا كان  
 احدهما بالحقيقة والاخر بالجار كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق الي  
 كذب الابات لانها لا ية ايان ، وانما يصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لان مثل هذا الاطلاق  
 يتوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية ، ودكر عبد الماهر البغدادي في اصوله بعدد كر  
 قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم بما افرق هؤلاء في كلمات من القرآن طريقها المجاز فهم من تأول  
 بعضها على الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى ، واسأل القرية ، وقوله ، فوجدافها جدارا يريد  
 ان ينقض فاقامه ، انه يحمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لانبائه ، وعلى  
 خلق الارادة في الجدار ، ومنهم من سك في كون انجارات التي في القرآن انها منه وقال  
 لعلمان الجنس الذي غير منه ، وبديل عليه مذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها  
 ان الصحابة غيرت نظم القرآن ورادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امارة  
 على واؤلاده وزعموا ايضا ما فيه من مجازات فهو من زيادات المبدلين ، ثم قال في آخر  
 هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا  
 فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى ، انانحن نزلنا الذكر واناله لحافظون ، كذبا لاننا ونحن الجماعة  
 دون الواحد في اصل الوضع ، وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي  
 انكروه ، وايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يخلو من ان يقول المعلوم شيء كقالت  
 القدرية او يقول ليس بشيء كقالت غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى ، وقد خلقتك  
 من قبل ولم تك شيئا ، مجازا وعلى الثاني يلزم ان يكون قوله عر اسمه ، ان زلزلة الساعة شيء  
 عظيم ، مجازا ، واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه

حتى كثر في كتاب الله  
 تعالى وهو افسح  
 اللغات والله سبحانه  
 وتعالى على عن العجز  
 والضرورات

الحقيقة مؤخر في العموم قوله (والصاع نكرة) أي لفظ الصاع في قوله عليه السلام، ولا الصاع بالصاعين؛ قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعني لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف وأيسر مع معهود فانصرف إلى الجنس فأوجب اشتمال \* وفي ضم قوله ويجاوره إلى ما يحلله إشارة إلى المعنى المجوز للمجاز أي جواز إرادة ما يحلله باعتبار المجاورة \* ألا ترى أنه استعير ذلك بعينه الضمير في أنه للسان أي أن الشان استعارة ذلك اللفظ الذي صار ما بدليل وهو الصاع مثلا فيما نحن فيه \* ليعمل في ذلك أي فيما استعير له وهو ما يحلله ويجاوره عمله أي كعمله في محله وهو موضوعه الأصلي ولما كان عمله في محله ثابت العموم كان كذلك فيما استعير له أيضا لوجود دلالة وهي لام التعريف قوله (الانهايتان) جواب عما ذكرنا أن الحقيقة يترجح عند التعارض أي هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفتقان في اللزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز ليس بلزوم باق حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لا يسترد إذا كان مملوكا ويسترد إذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لأنها لازم وأدوم والمطلوب بكل كلمة عند الإطلاق ما هي موضوعه في الأصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال تيسر الأئمة رحمه الله وهذا الترجيح لا يدل على كون المجاز ضروريا كترجح المحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) أي طريق جاز سلوكة من غير ضرورة فأنابجد انصحب من أهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل إلى التعبير عنه بالمجاز لا الحاجة ولا للضرورة \* وقد ظهر استحسان الناس للحجرات فوق مآظهم من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا أن قولهم هو ضروري فاسد، والدليل عليه أن القرآن في أعلى رتب الفصاحة وارتفاع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه ومجيب بلاغته قوله تعالى: «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة» وإن لم يكن للذل جناح \* وقوله «فاصدع بما تؤمر» أي أظهره غاية الأظهار فكان التعبير عنه بالصدع المنع وهو في الأصل لصدع الزجاج \* وقوله «واسم» وقيل يارض الدعي ماءك «واسماء قلعي» وقوله «جل ذكره» تجري من تحتها الأنهار والجري للماء لالأنهار \* وقوله «علت كلمته» فوجدنا فيها جدارا يريد أن يقص \* وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى على أي مآز عن الجح والضرورات قنبت أنه ليس بضروري؛ ولا يقال مقتضى ضروري عندكم حتى أنكروا جواز عومه أصلا مع أنه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك؛ لأننا نقول الضرورة في مقتضى راجعة إلى الكلام والسماع فأنه انما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لا يؤدي إلى الإخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة إلى المتكلم لأن ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في أقسام استعمال الظم الذي هو راجع إلى المتكلم والمقتضى في أقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع وإذا كان كذلك جاز أن يوجد مقتضى

فالصاع نكرة زيد عليها لام التعريف وليس في ذلك معهود ينصرف إليه فانصرف إلى جنس ما أريد به ولو أريد به عينه لصار عامًا فإذا أريد به ما يحلله ويجاوره مجازا كان كذلك لوجود دلالة ألا ترى أنه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان أثره في دفع الحر والبرد مثل عمله إذا لبس بحق الملك إلا أنهما يفتقان في ما يبقاء والمجاز طريق مطلق لا ضروري

هجورا للتعذر انصرفت يمينه الى الجمار وهو كل نمره ان كان له نمره ونمته ان لم يكن  
 قوله (استحالة اجتماعهما مرادين لفظ واحد) اخذت الاصوليون في جواز اطلاق  
 اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا عامة  
 اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المستكبرين الى امتناعه وذهب الشافعي  
 وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى  
 جوازه مستروحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا وان الواحد منا قد يجد  
 نفسه مريدا بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجزها من يد له معنيين المتفقين جميعا ونعم ذلك  
 من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالة فقد تنحى الضرورة وعاند المقول الاتري ان الواحد  
 مناقد يجد في نفسه اذا قل ان نمره لا تتكلم ما كبح ابواه او هل تؤخذ من لمس المرأة ارادة العقد  
 والوطئ وارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال تسكب ما كبح ابوك ووطئوا لا عقدا  
 وتوضأ من المس مساو ووطئوا صرح من غير استحالة فكذلك يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تكسوا  
 ما كبح ابواكم على الوطئ والعقد وقول جل جلاله اولستم النساء على الرطب والمس  
 باليد من غير استحالة ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول  
 اولستم النساء الا ان يكون المس باليد والوطئ او اذ صرح بالاستثناء صححت ارادة  
 الجميع ايضا عند عدمه قالوا وقد حكى عن سفيان انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد  
 الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره اويل اويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر  
 عن موت الويل له وهذا معان مختلفان قالوا وهذا بخلاف ما داريد باللفظ الواحد  
 معنيين متضادين كما اذا اريد بالامر الوحب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمسركين  
 الكل والبعض حيث لا يجوز مع صاحبه لحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل  
 واجبا بانتم بتركه يضاد كونه ندبا او مباحا لا احمركم فبمستحيل الجمع بينهما وكذا ارادة  
 الكل بضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب  
 الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما ولما ذهب الى امتناعه  
 وجهان احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا وبیان  
 الاستحالة من وجود احدهما اشار الشيخ اليد في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه  
 مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء الواحد في حالة  
 واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يخل  
 مكانين ونائبها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة او لا  
 لاستعمالها فيه غير مريده ايضا للعدل بها عما وضعت له فيكون موضوعها مراد وغير مراد  
 وهو جمع بين البقيضين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار  
 المعنى وبالنظر ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه للمعرف واستعمالها  
 فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تاف واربعمائة ان المجاز لا يعقل من

استحالة اجتماعهما  
 مرادين بلفظ واحد

المسئلة لانهم في حيرة في احكام الشرح وفي تيه الى ان يظهر امامهم الذي ينتظرونه ومن لا يق بشئ من القرآن فلا ينظر في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن قوله (ومن حكم الحقيقة انه) اي ان لفظ الحقيقة لا يسقط عن المسمى بحال اي يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماه اولى به من غيره \* الا اذا كان مهجورا الاستثناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مهجورا اي ترك الناس العمل به وارا دته عن هذا اللفظ فمحجوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتناول عند الاطلاق سواء كان المهجران بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز \* ويصير ذلك اي كونه مهجورا دليل الاستثناء اي نازلا منزلة فيصير المسمى المهجور مستثنى تقدير من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ كن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن نكرة وقعت في موضع النفي فبمع جميع ما يتصور من السكنى في العمر فكان القياس ان يحث وان اخذ في النقلة من ساعته كقال زفر ربه الله لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وان قل لقوات شرط البريه وهو استغراق العدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال الا انه لا يحث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الخالف منع نفسه عما في وسعه من السكنى اذا اليمين تعذر للبر لا الحث ولا يتصور المنع ومحافظه البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقا لمقصوده وصار كانه قال لا يسكن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله (وكن حلف لا يقتل فلانا وقد كان حرره قبل ذلك) ثبات المجرع بعد عينه من ذلك الجرح لا يحث وان وجد الاتزهاق الذي به يصير الجرح السابق قتل بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الخالف منع النفس عما في وسعه من القتل في المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا وقس عليه مسئلة الطلاق \* وكن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحث لان عينه مأكول فيدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لا يحث لان اكل عين الدقيق مهجور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء ويصرف عينه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الاثمة في اصول الفقه والمبسوط \* وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح عندي انه يحث لان الدقيق يتأكل عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد تغلغل فيؤكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه معارفا ايضا من وجه (قلنا) يحث به او في المبسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه \* وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله فان عني اكل الدقيق يحث نيته في اقباه تغلغل حتى يحث باكل الدقيق ولا يصديق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر \* وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا النجس فاكل من عينه لم يحث يعني في شجر لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

من حكم الحقيقة انه تسقط عن المسمى مال واذا استعير يرمي احتمال السقوط نال للوالد اب ولا نفي عنه بحال ويقال لمجداب مجازا ويصح نفي عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالمالك والعارية الا ان يكون مهجورا فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فحين حلف لا يسكن دارا تنقل من ساعته وكن حلف لا يقتل وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف كن حلف لا يأكل من الدقيق لا يحث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا واذا حلف لا يأكل من هذا النجس اكل من عين النجس يحث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز



عن سيبويه أدلة يقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما مبال، يعني مبال شدة انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحو قول به وقوله استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما مراد به باللفظ واحد قيد بقوله مراد به احتراز عن جوار اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استأن على لاء والموالي او احترازاً عن جوار اجتماعهما في احتمال اللفظ ايهما لما قلنا ان احدهما اي احد المفهومين موضوع اي موضوع له والآخر اي المفهوم الآخر مستعاراً منه اي له فاستحال اجتماعهما اي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حالة واحدة لذاته الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً في حالة واحدة او يقال لما قلنا ان احدهما اي احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع والآخر وهو المجاز مستعار منه اي موضوع له فاستحال اجتماعهما اي اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استحالة ان يكون النوب الواحد على رجل لبسه اي في حالة استعماله ملكاله وعارية في حقه ايضا يعني الالفاظ بمعنى بمنزلة الكسوة للاشخاص فكما ان في الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد وكذلك يستحيل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالاته بنسبة شخصين فذلك مع وع لان النوب المستعار في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين وان اردتم استحالاته بنسبة شخص واحد فذلك لان المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور في اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معينين مختلفين بالاعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال النوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعاً مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معاً مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحالة ان يلبس النوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه كما ان احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا ان التبع اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين اتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة ويكون اسارة الى رد قول من زعم من مناخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنات للجددة وبنات الاولاد مجاز لان ما ذكرنا عين مذهب الخصوم واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فبأنه بالاجماع او بمن النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنات الفرع فصار كانه قبل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع او بدلالة النص وهي ان العمة والحالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدات

لما قلنا احدهما موضوع  
والآخر مستعار منه  
فاستحال اجتماعهما كما  
استحال ان يكون  
النوب على رجل لبسه  
ملكاله وعارية معاً  
ولهذا قلنا فيمن اوصى  
لمواليه وله موال  
اعتقهم ولمواليه موال  
اعتقوهم ان اللب  
للذين اعتقهم وليس  
لموالي معتقيه تنى  
لان معتقيه مواليه  
حقيقة بان انعم عليهم

الخطاب الابقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون  
الخطاب الواحد جامعاً بين الامرين فيكون مطلقاً ومقيداً في حالة واحدة \* ولكن الفريق الاول  
اعترضوا على هذه الواجهة فقالوا على الوجه الاول لاناسلم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة  
والمجاوز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلانى كما وجد فيستحيل وصفه  
بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمل اى تلفظه واريد به موضعه وغير موضعه ولا استحالة  
في ذلك كما بينا \* وعلى الوجه الثاني انا لاناسلم لزوم كونه غير مرید لما وضعت الكلمة له  
او لابل اللزوم كونه مریداً لما وضعت له او لا واني اوهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معاً ان  
لا يكون الاول مراداً \* وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود و اراد به اسداً  
ورجلاً \* جمعاً لا لا يمنع ان يضم كافي التشبيد في البعض دون البعض \* وعلى الوجه الرابع  
ان ما ذكرتم لا يلزم منا لانا انما يجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساوى في الاستعمال  
لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يحز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم  
قيام الدلالة على المجاز لا ينفى عن اللفظ اراده الحقيقة لجهة تعلق القصد والارادة بهما جميعاً  
وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل \* والوجه الثاني وهو  
اختيار اكبر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلاً ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا  
قولهم جار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجاوزا به في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا  
اصلاً الا ترى ان الانسان اذا قال رأيت جاراً لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعاً واذا قال رأيت  
جارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهمين وبليدين بوجه واحد واذا كان كذلك كان استعماله  
فيهما خارجاً عن لغتهم فلا تجوز ( فان قيل ) صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقى  
والمجازى انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق  
المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يعد ما كان مبنيًا على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق  
اسم الجزء على الكل ( قلنا ) نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لاناسلم ذلك  
لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزء عليه لابد من ان يكون داخلًا تحت لفظ موضوع له  
ليثبت كايته بذلك الاعتبار نعم يطلق عليه اسم جزء كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات  
فان جمع اجزاء البدن لما كان داخلًا تحت اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها  
بجاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لا تجد لفظا يدل على الهيكل المخصوص  
والانسان السباع بالوضع لايثبت الكاية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما  
بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولا جرئية ولا كاية \* ولا يقال الكاية ثابتة من حيث  
ان دلالة اللفظ لا يعدو عن المعنى الحقيقى والمجازى فكانا كلا من هذا الوجه \* لاننا نقول  
لاناسلم ان مثل هذه الكاية والجزئية من طرق المجاز فانهم لم يعتبروه في شئ من استعمالاتهم  
فكانا بمنزلة وصف البخر والحصى في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل  
على انه يصلح للمجاز \* وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم \* ولا تمسك لهم فيما حكموه

الشيخ انتفاء حوارهم في المشرك بدلائل قوية ذكرناها في اول هذا الكتاب سريال  
 ما نستدل به كتابه محمد هكذا في بر مريض من كتبه قوله و بهذا قد اى ولا متاع  
 الجمع بين مذهبى الحقيقة و بحريته واحد قال الله تعالى رحمة الله بعباده  
 القليل من سائر الاشرية المسكرة وكثيره كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بهوم  
 قوله عليه السلام من سرب اخمر فاجلدوه وقال سائر الاسرية يسمى جرانا اعتبارا بحصانة  
 العقل ويدخل تحت عموم هذا النص كاحمر فقال اشيخ لا يصح اشتقاق سائر الاشرية بالخمر  
 بهذا الطريق لان اسم الخمر لاني من ماء العنب اذا غلي واشتد حقيقة وليس ثرا الاشرية بحجاز باعتبار  
 المحصرة وقديست الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج الجاز من ان يكون مرادا \* ولا يقيد  
 قد اخلق سائر الانسبة بالخمر عدد حصون السكر في ايجاب الحد بجوزان الخبز بها القليل  
 ايضا \* لان يقول قد ثبت الحكم في الكبير بالايجاع ونقوله عليه السلام والنسكر من كل  
 شراب لا بطريق الا لخلق قوله (ولهذا) اى والامتناع المذكور سلسا في قوله تعالى  
 اولمستم اسماء ان المس بالبر غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حراما فلا يفعله الشافعي  
 وعامة اهل الحديث من المتقول عن الشافعي انه قال اجل آية المس على المس والوطئ  
 جميعا كداد كره العرالى وهكذا رأيت في بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان الجاز وهو  
 الوطئ اريد منه بالايجاع حتى حل للمحب التيم بهذا النص ولادكره في كتاب الله تعالى الا  
 ههنا فصل ان يكون الحقيقة مرادة \* ولهذا من حل الآية على المس باليد لم يجوز التيم  
 للمحب مثل ان مسعود رضى الله عنه ومن حمله على الوطئ جوزه له مثل على وابن عباس  
 والحسن ومجاهد وقادان فان قيل قد قرأت الآية بقرائين لا مستم ولا مستم من  
 الملاسة والمس فيحمل احدهما على الوطئ والاخرى على المس باليد كما حمله القرائين  
 في قوله تعالى حتى يظهرن بالتشديد واخفيف وقوله وارحلنكم بالنصب والجر على  
 الخالين قد اى لا نزاع فيه وانما النزاع في حل كل واحد منهما على المعنيين كما هو  
 المقول عن الحسن \* وانما يجوز ما ذكرتم ادللم مع عدم مانع وقد وجد ههنا فانه روى  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يلق بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة \* ولان الصحابة  
 والعلف رضى الله عنهم اختلفوا في ماويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها  
 المس باليد ولم يجوزوا التيم للمحب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيم للمحب ولم  
 يجعلوا المس حراما لقول يجوزوا التيم للمحب وكون المس حراما ايضا عملا بالقرائين كان خارجا  
 عن اقوالهم واجاعهم فيكون مردودا كما ذكر في شرح التأويلات قوله (ولهذا) اى  
 ولا متاع الجمع فلما بين اوصى لاولاد فلان \* ذكر في المبسوط ولو اوصى ببله لبني فلان \*  
 ولفلان ذلك لاولاد فلان للذكور من ولده دون الاناث في قول ابى حنيفة الا خروفي  
 قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شيء  
 لهن بالاتفاق \* وان كان له اولاد واولاد ابى فحنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

ولهذا قلنا في  
 الجرانه لا  
 بالجر في الحد  
 الحقيقة اريد  
 بذلك النص  
 الجوز ولهذا  
 قوله تعالى اولاد  
 النساء ان المس  
 غير مراد لان  
 مراد بالايجاع  
 الوطئ حتى  
 للمحب التيم  
 الحقيقة ولهذا قيل  
 اوصى لاولاده  
 اولاد بانه وله  
 وبني بنين  
 ان الوصية لا  
 دون بني بنيه

والبنات لان يحرم من مع قرب قرابتهن وهى قرابة الجزئية والبعضية كان اولى : ولا يقال  
 الدوب المروهون اذا استعاره الواهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا فى زمان  
 واحد : لانا نسلم ان انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذى هو بابتله ادهو المطلق  
 للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وهدا بطل حقه بالاعارة : والدليل عليه  
 انه لو هلك فى يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شئ : واطلاق العارية  
 عليه مجاز لان تملك المافع بمن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء  
 عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمى اعارة قوله (فصار ذلك) اى الانعادم  
 عليهم بالاعتناق كولدهم لاحياهم بالاعتناق : يعنى ان ائولى بالاعتناق صار سد الحيوتهم  
 كالاب صار سدا لوجود الولد : وهذا لان الكفر فى حكم الموت قال الله تعالى : او من كان  
 ميتا فاحياءه اى كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى : والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع  
 بحيوته صار فى حكم الاموات كما انه اذا لم ينتفع بسمعته ونطقه واصره وعقله صار فى حكم  
 عديم الحواس والعقل قال الله تعالى : صمكم عمى فهم لا يعقلون : واداب هذا قلبا ان  
 الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالولى بالاعتناق يصير سدا  
 لحيوته بازالة ما هو اراموت فكان اعتناقه بمنزلة الاحياء كالولد فىكون متعلق بمنزلة الواد  
 ومعتق المعتق بمنزلة ولد الواد فىكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثانى مجازا  
 كما فى الولد وولد الولد فلا يدخل الثانى تحت الوصية قوله (الترى منصل) بقوله ملكا  
 وعارية ونوصى لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الخطيى والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال  
 الاسم المشترك لاعومله لما مر فى اول الكتاب مثل الوالى لا يعم المعتقين والمعتقين فى مسألة  
 الوصية ويطل الوصية وفى رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السواء النصف  
 للمعتقين والنصف للمعتقين وبه قال الشافعى : وفى رواية ترجح الاعلى على الاسفل وفى  
 رواية على العكس : وهذه معان اى المعانى التى دل عليها الاسم المسرى يستعملها الاسم  
 احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بوضع : الا انها اى لكىها باختلاف سقط  
 العموم لما عرف ان من شرط العام تساوى الافراد اذ اذلة تحتها فى المعنى الذى دل عليه اللفظ :  
 فالحقيقة والمجاز اى فهو ما هما وهما مختلفان لان الانسان السجاع مخالف الاسد ودلالة الاسم  
 عليها اى على مفهومى الحقيقة : المجاز متفاوته للاحياء فى الدلالة على احدهم الى القرية دون  
 الآخرة اولى ان لا يحتج بالوجود ذلك المانع الموجود فى المشترك وهو الاختلاف وزيا وهى  
 عدم التساوى فى الدلالة : واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمتخلف على المختلف لان كل من  
 جوز الجميع غير اصحابنا العرايين قال بالعموم فى المشترك لست استدلال بجواز عموم المشترك على جواز  
 التعميم ههما وقال التعميم ههنا اولى من التعميم فى المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلى الحقيقة  
 والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم ههنا مع وجود التعلق  
 اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند

وصار ذلك كولد  
 لاحياهم بالاعتناق فاما  
 موالى الموالى فواليه  
 مجاز لانه لما اعتق  
 الاولين فقد اثبت لهم  
 مالكية الاعتناق فصار  
 ذلك مسببا لاعتناقهم  
 فنسبوا اليه بحكم  
 السببية مجازا والحقيقة  
 بابتة فلم يثبت المجاز  
 الا ترى ان الاسم  
 المشترك لاعوم له  
 مثل الموالى لا يعم  
 الاعلى والاسفلين  
 حتى ان الوصية  
 للوالى وللوصى وال  
 اعتقهم وموالى اعتقوه  
 باطلة وهذه معان  
 يستعملها الاسم احتمالا  
 على السواء الا انها لما  
 اختلف سقط العموم  
 فالحقيقة والمجاز وهما  
 مختلفان ودلالة الاسم  
 عليها متفاوته اولى  
 ان لا يحتج

في هذا المعنى وهو الدخول ، لانه وجبه اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه  
فاستعير حكمه ، وانما حملناه على الدخول لان مقصودنا الخالف مع نفسه عن الدخول لانه  
بمجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطابق لعدم تقيد  
بالركوب والنهول والحلف فيبحث في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه  
راكبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة  
او كافرة او مؤمنة : الا ترى انه لو وضع قدميه وام يدخل لا يبحث في يمينه كذا في فتاوى  
قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد قوله ( باطلاق المجاز  
وعومنه بمنزلة الترادف ) وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظة الاطلاق  
فقال يبحث بمعلق الدخول الذى هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يبحث بمعوم المجاز  
فجمع الشيخ بينهما والمطلق يشابه العام من حيث الشبوع حتى ظن انه مام قوله ( وكذلك اليوم )  
الى آخره اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت  
بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل  
الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب  
\* ولانه لا يؤدى الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذى  
يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدى الى الاختلال في الكلام بعدم  
افهام المراد \* ثم لا شك في انه ظرف على كلا لتقديرين عند القرينين مير جم احده محتمليه بمظروفه  
فالكان مظروفيه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب  
والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر زمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذا الدابة  
يوما وما ساكنته في دا واحدة شهر يحتمل على بياض النهار لانه يصح مقدار له فكان الحمل عليه  
وان كان مظروفيه مما لا يمتد كالمخرج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان  
يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب : ثم في قوله انت حرا وعبدى حريوم يقدم فلان وانت  
طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به اذ التقدير  
حررتك او طلقتك يوم كذا وانما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيبحث اذا قدم ليلا  
او نهارا باطلاق المجاز كما في المسئلة الاولى وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختارى نفسك  
يوم يقدم فلان التفويض والتخير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير  
الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار \* واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه  
المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه تعريفه وتمييزه من الايام والاوقات  
المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة وانت حريوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم  
في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه  
لما ذكرنا ان تقديره حررتك في يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدومه فكان اعتباره  
بمظروفه الذى يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فغير فائده لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح

لانه موجب  
والدخول مطلق  
فوجب العمل باطلاق  
المجاز وعمومه  
وكذلك اليوم اسم  
لوقت وليباض  
النهار ودلالة تعين  
احد الوجهين ان  
ينظر الى ما دخل  
عليه فان كان فعلا  
يتمد كان النهار اولى  
به لانه يصلح معيارا  
له واذا كان لا يمتد  
كان الظرف اولى  
وهو الوقت ثم العمل  
بعموم الوقت واجب  
فلذلك دخل الليل  
والنهار بخلاف قوله  
ليلة يقدم فلان فانه  
لا يتناول النهار لانه  
اسم للسواد الخالص  
لا يحتمل غيره مثل النهار  
اسم للبياض الخالص  
لا يحتمل غيره

فان قيل قد قالوا فبين  
حلف ان لا يضع  
قدمه في دار فلان انه  
يبحث اذا دخلها  
حافيا او متعلوا فبين  
قال عبدى حريوم  
يقدم فلان انه ان قدم  
ليلا او نهرا عتق  
عبده وفي السير  
الكبير قال في حربي  
استأ من على نفسه  
وابناه انه يدخل فيه  
البنون وبنو البنين  
وفين حلف لا يسكن  
دار فلان انه يقع على  
الملك والاجارة و  
العارية جميعا قيل له  
وضع القدم مجاز  
عن الدخول

دون بنى ابنه لان الاسم لا ولد الصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم  
والمجاز لا يزاحم الحقيقة \* وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين في  
العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسألة الحطة والشرب من الفرات \* ولو اوصى  
لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث في حالتى الاختلاط والانفراد لان اسم  
الولد للجنس \* وان كان له ولد لصلبه واو لادان فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه \*  
ذكر الخلاف في المسئلة الاولى ولم يذكر في الثانية \* فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس  
الائمة في اصول الفقه حيث قال ابو حنيفة فبين اوصى لبنى فلان او لاولاد فلان فلا حاجة  
الى الفرق \* ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بنى فلان قد استعمل في اولاد الصلب  
واولاد البنين استعمالا شاعرا فاللفظ الولد لم يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول \* فتبين ان  
ما ذكر الشيخ مذهب ابن حنيفة دون مذهبهما قوله ( فان قيل ) الى آخره لما فرغ من  
تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل من المسائل  
والجواب عنها وهى عدة مسائل : احديهما مسألة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه  
في دار فلان فدخلها حافيا او متعلوا او راكبا بحث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول  
حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز \* وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع  
قدمه فيها ما شيا فدخلها راكبا لم يبحث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير  
مهمجرة كذا في المبسوط \* وذكر في المحيط اذا غنى به حقيقة وضع القدم لا يبحث بالدخول  
راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق دينانه وقضاء \* والباية قوله عبدى حريوم يقدم فلان  
من غير نية فقدم فلان ليلا ونهرا يبحث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة  
والليل مجاز \* فان نوى بياض النهار يصدق دينانه وقضاء وروى ابو يوسف عن ابن حنيفة رحمه الله  
انه يصدق دينانه لا قضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت بعرف  
الاستعمال فكان لبياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق له القاضي \* وجه  
الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع  
قدمه في كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق ان نوى حقيقة وضع القدم في  
القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله \* والثالثة مسألة السير وهى ظاهرة \*  
والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار  
الملوك والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي  
في غير الملك وعدم صحته في الملك فيكون فيه جمع بينهما \* وعند الشافعى اذا قال لا ادخل  
مسكن فلان فكذا الجواب \* وان قال بيت فلان او دار فلان لا يبحث الا في الملك لان سكنى  
فلان حقيقة موجودة في المسكن المستأجر والمستأجر بخلاف البيت والدار قوله ( قيل  
له وضع القدم مجاز عن الدخول ) اى عبارة عنه \* ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر  
بصلة عن او كلمة عن معنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعنى هو مجاز

المقصود هو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا ، فلما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبار من فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا الظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا ، وفي مسألة الامر باليد التي هي مسألة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدم الذي هو المضاف اليه وكذا في مسألة الخيار التي هي مسألة الميسر ، فلما قوله يوم اكمل فلانا امراته طالق فان كان الكلام مما يمتد وهو الطاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبار من فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد ، وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبار من فيدرج في الجواب الذي ذكرنا وما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا ففاسد لان المظروفة التي لزم من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام فلذا لا تؤثر في اللفظ اصلا ولو اعتبرت لا تكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما المظروفة التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اشرت في اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها اذ تركها هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يحيل لي من الوجه الصواب في هذه المسئلة وترآى لي انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق وما قاله اصوب واحق وهو اعلم بالحققة والصواب قوله ( واما اضافة الدار فلما يراد به ) اي بالمذكور او بقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادي ولا تنجز لذاتها عادة واما تنجز لغرض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة المالك ، فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دار امسكونة فلان فيدخل في عموم المالك والجاراة والعارية فيبحث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالمالك حتى لو كان الساكن فيه اغير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر خمس الائمة في اصول الفقه ، وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يسوئنا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او بعارية بحث في ميمه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها لم يبحث ايضا فعلى هذه الرواية لا يدفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالمالك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينو هافسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليقين الى وقت السكنى حنث وان سكن دارا له قد باعها بعد ميمه لم يحنث لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله ( واما مسألة السير ) الكبير اذا قال الكفار امنونا على اباؤنا ولهم اباؤنا وبنائنا فالايمان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الايمان للبناء خاصة لان الاسم حقيقة للبناء مجاز في حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار  
فانما يراد به نسبة  
السكنى اليه فيستعار  
الدار للسكنى فوجب  
العمل بعموم نسبة  
السكنى وفي نسبة  
المالك نسبة السكنى  
موجودة لا محالة  
فيتناوله عموم المجاز  
واما مسألة السير ففيها  
رواية اخرى بعد  
ذلك الباب انه  
لا يتناولهم ووجه  
الرواية الاولى ان  
الايمان لحق الدم  
فبنى على الشبهات

احد محتمليه « والدليل عليه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرئ بك يدك يوم يقدم فلان » وذكر في باب الخيار منه وان قال اختارى يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار مما يتوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت في تناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحتمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل ففي هذه المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف ودون القدم الذي هو مضاف اليه فثبت ان المعبر ما ذكرنا (فان قبل) قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه المسئلة ان الزوج مما لا يمتد فحمل فيه على الوقت المظروف فاعتبر الزوج الذي هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف ابيد دون المظروف في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد وهذا ذكر في عامة شروح الجامع الصغير ايضا في هذه المسئلة وكذا عامة المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المظروف \* وذلك لان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مشرؤفا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرته ووافقه العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطأ (قلنا) بعد ما ظفر بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد بعض عليها بالاجد ولا يصار الى التقليد الصرف مما يحتمل ما نقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقوله امرئ بك يدك يوم يركب فلان او يسافر فلان او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حريم ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف والمضاف اليه وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرئ بك يدك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت حريم يركب فلان او يسافر فلان فح يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه فاعتبار المظروف يقتضى حمل اليوم في المسئلة الاولى على بياض النهار وفي الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيدها في الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثانية ان سافر ليلا او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضى حمله في الاولى على مطلق الوقت وفي الثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا او نهارا ولا يعتق العبد ان سافر اركب ليلا \* فبعض المشايخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظر الى حصول



الاسم بعد اعادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذ لم يمنع منه معارض كافي  
 جانب الابناء فان ابن الابن تبع للاب من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كافي بجانب الاباء  
 فان جهة كون الجاء تبعاً في الاسم ان كانت توجب نبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلاً من  
 حيث الخلقة مانعة عنه فينسقط العمل به عدد وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب  
 الميراث فيشني على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث  
 بعد الاب \* وذكّر شمس الأئمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء  
 والامهات وانهم يختصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتباع لقرو عنهم  
 كما لا يتناول العم مع انه سمي ابا في قوله تعالى قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل  
 واسحاق \* واسماعيل كان عماليقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت اماً في  
 قوله تعالى \* ورفع ابويه على العرس \* اي اياه وحالته وفي قوله عليه السلام الخالة ام حتى لم يقل  
 احداً منهما يدخلان في الامان للاماء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما  
 تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجدو الجدة ولهذا لولم يكن لهم آباء وامهات ولهم  
 اجداد وجدات لا يدخلون ايضاً بخلاف بنى الابناء فانهم ترفعوا من الابناء فكانوا تبعاً لهم وانهم  
 ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الاس فكان الامان بهذا الاسم متناولاً لهم وهذا  
 بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي ينسكبون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ابن فهو  
 داخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال للجد رندر كيقال لابن الابن بامر  
 بامر \* هذا حاصل ما ذكر شمس الأئمة في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل  
 (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتباً عليه تبعاً فثبت الامان بهما ايضاً بالشبهة  
 الاسم تبعاً وفيه حقن الدم (فلنا) لولم يحكم هناك بكتابتته تعاليم ان يكون الاب  
 مملوكاً لابنه وهو شنيع جداً ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنا احراز  
 نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكابه جعل المتبوع تبعاً ولان الكتابة  
 من شعب الجر تبوت حرية اليد فيها وافضلها الى حرية الرقبة فكيف تثبت له الحرية اذا  
 اشتراه ابنته الخرف فكذلك ثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنته المكاتب ابناً للحكم بقدر دليله \*  
 والاوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول  
 الجرطاً هراً لثبت له الامان ابتداءً بصورة هذا الاسم لان ثبت له الامان من جهة الاب  
 بطريق السراية \* والكتابة والحرية يتبناؤه من جهة الابن بامر حكيم لا باعتبار لفظ  
 بدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه \* وهذا الاسم اي اسم الابناء يتناولهم يعني بنى  
 الابناء \* لكن بطل العمل به اي بذلك تناول يعني امتنع تناول لتقدم الحقيقة قوله  
 (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضاً على الاصل المذكور ايضاً وانما افردها عن  
 المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة \* ثم من الناس من زعم  
 ان الجمع بين الحقيقة والحجاز حائر عندهما واستدلوا بها من المسائل المذكورة تناولاً

وهذا الاسم بظاهره  
 يتناولهم لكن بطل  
 العمل به لتقدم الحقيقة  
 عليه فبقي ظاهر الاسم  
 شبهة  
 فان قيل قد قال ابو  
 يوسف ومحمد فيمن  
 حلف لا يأكل من هذه  
 الخطة انه يحثان  
 اكل من عينا او ما  
 يتخذ منها وفيه جمع  
 بينهما

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ ولكننا  
استحسننا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيائه وحفظه يقال حقنت دمه اى منعه  
ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام  
«الآدمي بذيان الرب» ولهذا لم يحز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجرية فيثبت بادنى شبهة واسم  
الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله  
تعالى «يا بني آدم» الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة  
فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما ثبتت الامان بمجرد الإشارة اذا دعا بها الكافر  
الى نفسه بان اشار ان ازل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما  
افعل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسألة وان لم يكن ذلك حقيقة ٢ والدليل عليه حديث  
عمر رضى الله عنه «ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدوان تعال فالك ان جئت  
قتلتك فاناه فهو آمن يعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع \* وما روى ان الهرمزان  
لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقال انكلم كلام حى ام ميت فقال عمر كلام  
سعى فقال كئنا نحن وانتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكنا نعدكم معشر العرب بمنزلة  
الكلاب فاذا عزم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا  
وانت اسير فى ايدينا قتلوه فقال افما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرائهم تقتلوه فقال متى امتك  
فقال قلت لى تكلم كلام حى والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضى الله عنه قاتله الله  
اخذ الامان ولم افطن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع وهذا بخلاف الوصية لانها  
لا يستحق بالصورة والشبهة ١ ولان فى اثبات المزاجحة فى الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال  
النقص فى نصيب الابناء وليس ذلك فى الامان ١ ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار  
الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابناء على ما قيل  
النافلة احب الى المرء من الولد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد  
والجدات فى الاستيمان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنونا على آبائنا وامهاتنا لا يدخل  
فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا بصارت  
مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لا بحالة وبنو البنين  
يليق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون اتباعا للآباء والامهات وهم  
الاصول فلماذا ترك اعتبار الصورة هناك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الأئمة فى  
اصول الفقه \* ولا يقال الجد اصل الاب خلقة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان  
اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق اثبات  
الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا لا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانقال نصيب الاب  
اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان ثبت له الامان الذى  
يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى \* لانا نقول اثبات الامان بظاهر

ان لم يجرع من مسجوداته لم يجرع من مسجودات المؤمنين والمؤمنات من جحر هذا الصخرة  
 ورجوعه الى مسجودته من مسجودات المؤمنين والمؤمنات من جحر هذا الصخرة  
 بدت ان يجرع من مسجوداته من مسجودات المؤمنين والمؤمنات من جحر هذا الصخرة  
 فمرع لفظي عن هذه المعنى له وهو انكاح والتزويج فان انكاح في اللغة عارضة الصم  
 اندي يدل على الاتحاد في القيام بمصاحبة المعيشة وكذا التزويج يني عن هذه المعنى صلاية  
 يني لغة عن الارتداد والتمليق بين الشئيين على وجه الاتحاد بينهما كروحي الحب وهو سرائي  
 الباب ورس في هذين اللفظين سايدل على انكاح ولهذا لا يثبت بهما ذلك اللفظ اصلا والهمة  
 وسائر الالفاظ الموصوفة بالملك لا يني عن هذه المقاصد ولا يجوز الانتقال عن داعي عن اللفظ  
 الموصوفه وهو انكاح او التزويج الى هذه الالفاظ المتصورة عن اللفظ الموصوفه في  
 هذا الباب في اقامة المقاصد المطلوبة بانكاح كالاتحاد بين اللفظين الاجبار والاحلال مع ان  
 ملك الكاح اقرب الى ملك المتعة منه الى ملك الزوج وانما حلال اقرب الى معنى انكاح من ابيع  
 لانه ليس في انكاح الا استحلال الفرح والما يجوز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلا يجوز الى  
 اللفظ التملك كان اول : الان في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان يتقدم بانها الهبة مع  
 قصور فيه تخفيفا عليه وبوسعة لهات في حقه كقول تعالى : حائصة لك وهذا معنى قول  
 صاحب الشافعي انه عقد خاص اي يختص باللفظ لا يثبت بدونه بمرح لفظ خاص اي  
 بانها يختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره ٢ وكرر في بعض مسندات الشيخ وهو معنى  
 قول أصحاب الشافعي ان الكاح لفظ خاص وله حكم خاص ولا يجوز اقامته لفظ آخر مقامه  
 كقوله الشبهة اكل له عسل وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز اقامته  
 لفظ آخر مقامه وهو الدين حتى او حائفة وقال والله ان هذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا  
 من المال لا يثبت القضاء به وكان المعنى فيه هو ان ايمين ما وضعت للامانة بل يدفع والابات انما  
 يتحقق فيه بواسطة الدين والمنة وضعت للامانة في الاصل فلا يجوز اقامته لفظ وضع للامانة  
 بواسطة مقام لفظ وضع الامانة بلا واسطة فكذلك الذين اللفظين ثبتت هذه المقاصد بلا واسطة  
 والمنها الهبة وغيره ان ثبتت بواسطة ملك الرقعة وجب ان لا يجوز اقامته مقام ما وجب المقاصد  
 بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه واسطائمين موجب لغيره ولا يجوز  
 ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه ادهو لفظ وضع الامانة واستعمل فيه حتى  
 ذكر الله تعالى في موضع ايات الوحدة ان ذاته لفظ الشهادة فقال جل ذكره سبحانه الله انه  
 لا اله الا هو ٤ واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز  
 اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلم او اتقن مقامه  
 لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلا يوجب منابه قوله (وكذلك  
 عقد المناوضة) اي وكاشهادة شركة المناوضة فانها لا تعقد الا بلفظة المناوضة عندكم \* وانما  
 قيد به لان عنده المناوضة ليست بمشتران وعة اصلا حتى قال كان في الدنيا عقد فاسد فهو

وكذلك عقد المناوضة  
 لا ينفق الا بلفظ  
 المناوضة عندكم  
 كذلك حكى عن  
 الكرخي لان غيره  
 لا يؤدي معناه

وابن القاضي الامام وشمس الأئمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك قال صدر الاسلام  
 انهما اجل قدرا من ان يشته به عليهما هذا \* اما بيان المسئلة الاولى فقول اذا حلف لا يأكل  
 من هذه الخطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هي فمينه على مانوى حتى اواكل من خبزها  
 او سويقها لا يحنث بالاجع اما عند ابن حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد  
 نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا أكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته  
 عندهم وان كانت عينه بغير نية منصرفه الى الخبز \* وان نوى ان لا يأكل ما اتخذ منها صحت  
 نيته ايضا حتى لا يحنث ما كل عينها لانه نوى محتمل كلامه \* وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع  
 على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قواهما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث  
 باكل عين الخطة \* اشار محمد في الايمان الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على ما يصنع منها وهذا  
 اشارة الى انه اواكل عينا لا يحنث \* وذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنث  
 ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الخطة عندهما وانما يرد السؤال  
 على هذا الوجه لان كل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجاز فيحصل الجمع بين الحقيقة  
 والمجاز وهذا الوجه الصحيح عند الشيخ وشمس الأئمة والقاضي الامام فخر الدين ومائة المشايخ  
 وذكر الشيخ الامام المعروف بنحو اهرزاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الخطة  
 للعين حقيقة والخبز مجاز وانهما لا يجتمعان في لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز  
 والسويق لما لمنافة هذا المانوى وانصرفت يمينه الى الخبز لا بسبق الحقيقة مراده \* وما ذكر في الجامع  
 ما أول بمعنى قوله وان قضيتها حنت اي ادانوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على  
 قولهما اذا لم يكن له نية \* واما المسئلة الثانية فهي ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين  
 يقع على الكرخ الذي هو حقيقة كلامه عند ابن حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع فاه عليه  
 ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاعتراف لا يصدق قضاء عهده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف  
 من وجه كذا ذكر القاضي الامام المعروف بنحان وعندهما لو اغترف منه بيده او اناء فنسب  
 يحنث \* ولو شرب كرعا قيل لا يحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعا  
 بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز \* واما  
 المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهي قوله لله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة  
 اوجه \* ا) لم ينو شيئا \* او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين \* او نوى النذر ونوى ان لا يكون  
 يمينيا يكون نذرا بالاتفاق \* او لو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينيا بالاتفاق \* ولو نواهما  
 او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابن يوسف وكان  
 نذرا ويمينا عند ابن حنيفة وشمس رحمه الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالقوات في  
 الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب  
 النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند القوت لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة  
 عند القوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما \* ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قال فمين  
 حلف لا يشرب من  
 الفرات انه يحنث  
 ان كرع واغترف  
 وقال ابو حنيفة ومحمد  
 رجهما الله فمين قال  
 لله على ان اصوم  
 رجب انه ان نوى  
 اليمين كان نذرا ويمينا  
 وهو جمع بينهما

دون لفظ فائدة ولا عسر في العبارة ولا حرج خصوصاً لمن كان أفصح العرب والهمج انما  
 الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالانفاذ او اماما في هذه المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا  
 وهب ابنه لعبد الله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك ، ولما مدت الانفة بلفظ الهبة ثبت  
 بلفظ السبع بالطريق الاول لانه منته في الايجاب ويزيد عليه بالعوض والكاح لا يكون الا بعوض  
 فكان السبع اقرب الى السكاح من الهبة ، واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ  
 في الكتاب بقوله والجواب اي عما قال الشافعي انه لا يجوز اقامة التملك مقام لفظ الكاح  
 والتزوج لانعدام المجوز هو ان لفظ الهبة والسبع وسائر الفاظ التملك ، وضع اي كل واحد  
 منهما ملك الرقبة ، وملك الرقبة سبب لملك المتعة اي موجب له اذا كان المحل قابلا له لان  
 ملك المتعة ينبت به تبعاله فكان لفظ التملك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب  
 استعارة اللفظ بغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلاء في قولهم ، اداسقا السماء  
 بارض قوم ، اي الكلاء بدليل قوله رديناه وان كانوا غاضبا لان السماء سبب المطر والمطر  
 سبب الكلاء ، وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب اتبعات الشهوة وذلك مؤدى  
 الى الجماع ، واذا كان كذلك اي واذا كان الشان ماذكرنا من وجود الاتصال بين ملك  
 المتعة والفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال ، تمام الاتصال الدائى بين المحسوسين \*  
 فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اي لاجل هذا الاتصال الموجود بين السبين والحكمين \*  
 المراد بالسبين لفظ التملك والفاظ السكاح ومن الحكمين ملك الرقبة ، وملك المتعة فالانفصال  
 بين السبين ثابت من حيث ان كل واحد موجب لملك المتعة احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة  
 وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة ينبت بملك الرقبة فيجوز ان يضم هذه الانفصال مقام الفاظ  
 السكاح لان ما هو المقصود بالسكاح وهو ملك المتعة ثابت بالفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة ، قال شمس  
 الاثر حجه الله ولا حاجة الى النية يعنى في انعقاد الكاح بالفاظ التملك لان المحل الذى اضيف اليه  
 متعين لهذا الجاز هو السكاح انبوت عنه قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق لصلحية  
 المحل له وصف بالحقيقة (بان قيل) ملك المتعة في السكاح خبر ما يثبت في ملك اليمين لتغيرهما  
 في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون  
 الآخر والفاظ التملك لا يعرف سببا لانواع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا لانواع الآخر فلا  
 يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في السكاح  
 وملك اليمين لكن تغير الاحكام لتغيرهما حالاً لانفاه في باب الكاح يثبت مقصودا به وفي ملك  
 اليمين يثبت تبعاله وقد يختلف الحكم بتغير الحالة مع اتحاد الذات كالتمرة المنصلة بالسجريه يعلق بها حق  
 الشفيع ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا  
 اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا  
 به ملك المتعة قصدا لا تبعاً يثبت فيه احكام السكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب  
 عما قال) اي عما قال الشافعي ان السكاح عقد شرع لا مور لا تخصى من مصالح الدين والدنيا

والجواب عما قال ان  
 هذه الاحكام من  
 حيث هي غير محصورة  
 جعلت فروعا ونمات  
 للسكاح وبني السكاح  
 على حكم الملك له  
 عليها لانه امر معقول  
 معلوم الا ترى ان  
 المهر يلزم بالقد لها  
 ولو كان ماذكرت  
 اصلا وهو مشترك  
 لما صح ايجاب العوض  
 على احدهما ولهذا  
 كان الطلاق بيد الزوج  
 لانه هو المالك واذا  
 كان كذلك قلنا لما شرع  
 هذا الحكم بلفظ  
 السكاح والتزوج ولا  
 يختصان بالملك وضعنا  
 ولغة قلنا يثبت بلفظ  
 التملك والبيع والهبة  
 وهى التملك وضعنا  
 اولى

المفاوضة وربما قال انه نوع من اقمار \* كذلك حكى عن الكرخى عنى حكى هذا المذهب  
عن ابي الحسن الكرخى \* لان ذيره اى غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التى تؤدى معنى  
الشركة \* لا يؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق  
هذا اللفظ امان التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى  
صاحبه فى جميع مال التجارة \* او من قولهم الناس فوضى فى هذا الامر اى سواء لاتباين بينهم  
وسمي به هذا العقد لانه مبني على المساواة فى المال والريح والافاظ التى تستعمل فى الشركة وينوب  
بعضها عن البعض لا يؤدى هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة \* وفى المبسوط  
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله ان المفاوضة لا ينقد الا بلفظة المفاوضة حتى  
اذا لم يذكر اللفظ المفاوضة كان عنا ناعا ما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما : قال وتاويل  
هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق فيهما الرضاء بحكم المفاوضة  
قبل علمهما به ويجعل تصريحهما بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله \* فان كان المتعاقدان يعرفان  
احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرنا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعبر  
هو المعنى دون اللفظ قوله ( ولهذا لم يجوزوا \* اى ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن  
تأدية معنى اللفظ الآخر لا يجوز ان يقوم مقامه لم يجوز بعض اصحاب الشافعى نقل الاحاديث  
بالمعاني لان النبى صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والعجم وكان مختصا بجوامع الكلم فلا  
يؤدى لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه \* ولكن هذا القول غير مأخوذ  
عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الالفاظ الحديث  
فالمعول فيه على المعنى لامرعاة اللفظ فيه واما الذى يجب العمل به منها فقيه لا يجوز الاخلال بلفظه  
كقوله عليه السلام : تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وكقوله عليه السلام : خمس يقتلن فى  
الحل والحرم \* وما اشبه ذلك : قال والاصح هو الجواز بكل حال \* واما علماؤنا فاحتجوا  
بقوله تعالى : وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد ان ينسكها خالصة لك \* اى  
احلها لك من وقع لها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهرها من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك  
ومتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة بالامة الاحيث ثبتت الخصوصية \*  
وقوله تعالى : خالصة \* مصدر مؤن كدك وعد الله وكتاب الله اى خلص لك احلال ما احلها لك  
خالوصا \* والفاعل والفاعلة فى المصدر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة  
كذا فى الكشاف \* او هى صفة مصدر مخذوف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك  
بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص لهم بل  
يجب البدل حكما \* والدليل على ما ذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور فى اول الآية  
\* احلها لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وفى سياقها قد علما ما رزنا عليهم فى ازواجهم \*  
فعرنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الابرض ومهر \* ولان  
الخصوصية لابانة الشرف ولا يتبين ذلك فى التخصيص باللفظ اذ ليس فى اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا  
رواية الاحاديث  
بالمعاني والجواب  
ان لفظ البيع والهبة  
وضع للملك الرقبة  
وملك الرقبة سبب  
لملك المتعة لان ملك  
المتعة يثبت به تبعافاذا  
كان كذلك قام هذا  
الاتصال مقام ما ذكرنا  
من المجاورة التى هى  
طريق الاستعارة  
فصح الاستعارة بهذا  
الاتصال بين السببين  
والحكيمين

لا يثبت بها الملك ، وكذا لفظ الوصبة لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجب له الخلقة . مضافة  
الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا ( فان قيل ) الهبة ايضا  
لا توجب الملك ما لم ينضم اليها القبض ( قلنا ) الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف  
في السبب لتعريفه عن العوض بتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل  
في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جار استعمله في حق الصغيرة والكبيرة فلهذا  
كان موجبا لملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ونهنا  
لومات عقيب العقد تقرر الدل فكان هذا بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك  
بنفسه كذا في المبسوط ، وقال القاضي الامام رحمه الله ان تراخي الملك عن الهبة ليس من  
موجب الهبة فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفي عن المتبرع عهدة ما لم يتبرع به  
واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا لآخر الملك نفي العهدة  
عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والسرط باطل قوله ( فان قيل فهلا  
صحت ) هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين \*  
وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان  
تصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له  
من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل التمس بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه  
من الاضافات كالاخوة لما انفقرت الى طرفين نبت من الجانبين وقد وانفقنا على فساد هذه  
الاستعارة فبدل على فساد الاولى \* فالجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل  
وناقص \* فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما  
مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعاول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلة  
فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لا تدرع ولم تفصل ذاتها وانما سرعت الحكم  
حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية اخكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم  
فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث العرض ، وهذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز  
الاستعارة من الطرفين لتحقيق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه  
قوله ( ولهذا قلنا ) اي ولان جواز الاستعارة بعم الجانبين قلنا فحين قال الى آخره \*  
والمسئلة على اربعة اوجه ، احدها الخلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملك عبد  
فهو حر فلك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي  
الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان السرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد  
حصل في عتق هذا النصف كفي فصل السراء وكفي العبد المعين \* وجه الاستحسان ان ملك  
المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاخص به الاترى ان الرجل اذا قال  
ان ملكت ما أتى درهم فعبدى حرانه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان \*  
والاترى ان الرجل يقول والله ما ملكت ما أتى درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة

فان قيل فهلا صحت  
استعارة النكاح للبيع  
والماسبة التي ذكرتم  
قائمة لانها تقوم  
بالطرفين جميعا  
لا محالة لا يناسب  
الشيء غيره الا وذلك  
يناسبه كالاخوين  
قيل له الاتصال من  
هذا الوجه على  
نوعين احدهما اتصال  
الحكم بالعلة والثاني  
اتصال الفرع بما هو  
سبب محض ليس  
بعلة وضعت له  
فالاول يوجب  
الاستعارة من  
الطرفين لان العلة  
لم تدرع الحكمها  
والحكم لا يثبت الا  
بعلة فاستوى  
الاتصال فعمت  
الاستعارة ولهذا  
قلنا فحين قال ان  
ملك عبد فهو  
حر فلك نصف عبد  
ثم باعه ثم ملك  
النصف الباقي لم  
يعتق حتى يجتمع  
الكل في ملكه

فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج هو اننا لانسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك  
المتعة وما ورأه من فروع النكاح وثمراته لان الامور الاصلية فيه لانه غير محصورة لا يمكن  
ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لاه ور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد  
تحصل بعضها دون البعض فلا تصلح ان تكون هي المقصود الاصلى فيه وان يكون النكاح  
مبنيا لها اذ لا بد لامر الاصلى ان ينبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل  
مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان بوث الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام  
على المرأة كالمولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه \* ولو كان  
ما ذكره الشافعي من المصالح اصلا في النكاح لما كان ايجاب البدل على احدهما خاصة لان تلك  
المصالح مشتركة بينهما \* وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة وينبت في حق الجميع قطعا فكان  
جعله اصلا في النكاح اولى \* واذا كان كذلك اى واذا كان الحكم الاصلى في النكاح ما ذكرنا  
وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعنا ولغة ترادف \* او وضعنا اى في اصل  
الوضع \* ولغة اى في استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب \* جواب سؤال  
يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلى فيه ابات الملك ينبغى ان لا ينعقد  
النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا يثبتان عن ابات الملك بوجه لغة \* او كان استعمال  
اللفظ التملك فيه اولى من استعمال لفظى النكاح والتزويج \* فقال انما صلح الايجاب اى  
انبت هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم في ابات هذا الملك بهما  
والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص في دلالة السمع \* وبما ان الاسم الموضوع  
لشئ يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تنبت بالسمع من غير ان يعقل  
معناها الا ترى ان الاعلام تدل على سميتها من غير ان يوجد فيها معانيها فان القصير يسمى طويلا  
والاسود يسمى كافورا ويدلان على السمي من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كان  
المصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عمل معانيها او لم يعقل \* وكان هالكا اذا احتجج الى  
القياس يعتبر المعانى فكذلك هما اذا احتجج الى الاستعارة تعتبر المعانى ليصح استعارة هذا  
اللفظ لمعنى آخر \* فثبت الملك الذى هو مقصود في الباب \* بهما اى بلفظى النكاح والتزويج \*  
وضعا من غير ان يكون لهما دلالة بآثار اصل الاشتقاق دلى الملك \* صحت التعدي به اى صحت  
تعدي بوث الملك وكان الباء زائدة \* او صحت تعدي بوث الملك \* به اى بكون الملك بآثارهما  
والباء السببية الى ما هو صريح في التملك وهو الالف ط المتنازع فيها \* وهذا بخلاف لفظ الاجارة  
والامارة والاحلال واخوانها فان الاجارة والاعارة لملك المفعة بعوض وغير عوض  
وملك المفعة لا يكون سببا لملك المتعة بحال \* والا فراض بمعنى الاعارة ايضا على ما عرف في موضعه  
مع ان الاقراض في محل المتعة لا يصح لان محلها الآدمى والاستقراض في الحيوان لا يجوز \*  
واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المتعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعما  
او اباحه له او اذن له ان يمتع به لا يملكه وانما تلفه على ملك المبيح فكذا اذا استتمت في النكاح

وانما صلح الايجاب  
بلفظ النكاح والتزويج  
وان لم يوضع للملك  
لانها اسمان جعلتا  
علم هذا الحكم والعلم  
يعمل وضعه لا بمعناه  
بمنزلة النص في دلائل  
الشرع وانما يعتبر  
المعاني لصحة الاستعارة  
على نحو ما يستعمل  
للقياس فلما ثبت الملك  
بهما وضعنا صحت  
التعدي به الى ما هو  
صريح في التملك



فيجوز ولا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يعبدل قوله لانه لا يعدم صحة  
 الاستعارة . ثم المراد من قوله يدين فيما يابه ووبر الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا استفتى  
 بحجبه المفتى على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى  
 اذا كان فيه تخفيف . وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن نفسه ان لقلان على الف  
 درهم وقد قضيته هل برئت من دينه قال نفيه بتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضي ذلك منه  
 يفتضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الزيادة كذا في بعض شروح الجاه . والثاني وهو  
 الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احدا الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع الى الحكم بما  
 هو سبب محض ليس بعلة وضعت له . لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع  
 سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد وراد به العلة لان معنى الافضاء في العلة  
 اكثر منه في غيرها فبقوله محض احتراز عن العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا للسبب  
 بذاته بحال . ثم من شرط المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت  
 بينه وبين الحكم والمراد ههنا انما اضافة الحكم اليه دون علة بدلية ان العلة وهي زوال  
 ملك الرقبة فيما ذكر من الضير اضيق الى السبب وهو احرى وان لم يضاف الحكم وهو  
 زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسر بقوله ليس بعلة وصعته له معنى المراد من السبب انخص  
 ان لا يكون علة . موضوع للفرع لان لا يكون العلة المختللة . مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس  
 بشرط ههنا . وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احدا الطرفين وهو ان  
 يستعار الاصل للفرع والسبب المحكم دون العكس لان السطر في صفة الاستعارة ان يكون  
 الاستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من اوازمه فيصح ذكر الملزوم واردة  
 اللازم والسبب منتقرا الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصالح ركر السبب واردة  
 ما هو من اوازمه تقديرا وهو السبب فاما السبب فمتن في ذاته عن السبب اقيامه بنفسه  
 وحصول حكمه الاصل الذي وضع له ونبوت السبب به من الامور الانفاية فان تراء  
 الامة المجوسية والاخت من الرصاعة والعبدوا . فيمضجاً لخصول وجبه الاصل وهو الملك  
 وان لم يحصل ملك المتعة وان كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولازمه لعدم  
 افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذهى ذكر الملزوم واردة اللازم فلان لا يجوز استعارة  
 السبب للسبب . الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فينجز تجوز استعارة السبب له ايضا  
 كقوله تعالى اخبار اني اراني اعصر حرا . اي حرا استعير اسم السبب للسبب لاختصاص الحرا  
 بالعنب . وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ما سموه باسم مسيبه وهو النبات لاختصاصه به .  
 وكقول الراجز . اقبل في الست من ربابه . اسمة الابال في تحابه . سمي الماء باسم مسيبه  
 وهو اسمة الابال لان الاسمة لا يرتفع الابال نبات ولا يوجد النبات الابالماء . وذلك لانه  
 اذا كان السبب مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذذاك متعلقا  
 بالسبب ايضا من حيث ان السبب لم يحصل الا به . والسبب مطلوب صار كان السبب

لكن لما لم يجتمع في ملكه بعد صداقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كطلق اسم الدراهم  
يتقيد بنقد البلد فهنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا + وكان ابو بكر  
الاسكاف اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل  
ملكنت مائتي درهم فيقول والله ما ملكنتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم  
متفرقا وانفق على نفسه فعرفنا ان المراد بمنزل هذا المجتمع دون المتفرق \* والثاني الحلف  
على شراء عبده منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا وباعه ثم اشترى  
النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك \* والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك  
بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى له بعد الزوال فيتحقق لان كونه  
مشترى له لا يتوقف على ملكه الا ترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى له عبدا  
يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب  
الحث + الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه  
نوى تخصيص العام + والثالث + والرابع اربعة اقسام على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه  
والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الاول \* والفرق ان الاجتماع  
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل  
هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعين . ولان الانسان في العادة انما يستخير  
من نفسه ان يقول ما ملكت الب درهم مریدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين  
ولا يستخير ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الف اذا ملكته متفرقا . وذلك لان بدون  
الاشارة الى المعين قصده نفي العناء عن نفسه ولم يحصل له العناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين  
قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المنار اليه ثابتا وان كان في ازمة متفرقة كذا في  
جامع المصنف وشمس الأئمة رحمهما الله + والمراد من قوله عتق النصف في فصل الشراء هو  
ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جلة لان شرط حنثه ثم قبل ان  
يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ + فان كان في يده حين اشتراه  
عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير مملوكا بنفس الشراء  
فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط + قال العبد الضعيف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف  
في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يحجب السعاية  
في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتناق قوله ( وان قال عتيت  
بالمالك الشراء + هذا هو التقريب يعني ان عني بالمالك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق  
النصف بصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك \* لسببه اى لعلته فيجوز وفيه  
تغليظ عليه في صدقه القاضي ايضا \* والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح  
يقال السكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة \* وان نوى بالشراء الملك حتى  
يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي بصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت  
عبدا عتق النصف  
الباقى وان لم يجتمع  
وفى العبد المعين  
يستويان وان قال  
عتيت بالمالك الشراء  
كان صدقا في الحكم  
والديانة وان قال  
عتيت بالشراء الملك  
كان صدقا في الديانة  
لانه استعار الحكم  
لسببه في الفصل  
الاول واستعار  
السبب لحكمه في  
الثاني واما الاتصال  
الثاني فيصلح طريقا  
للاستعارة من احد  
الطرفين

وقال الشافعي رحمه الله يصح ان يستعار ﴿ ٧٢٠ ﴾ الطلاق للعق لانهما في المعاني يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط بني

الاستعارة فحدث لا يحتاج الى النية قوله ( وقال الشافعي ) لا يجوز استعارة الفاظ الطلاق لعق عندنا وقد قال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكنية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام ونوى به الحرية لا يعتق عندنا خلافا له \* قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبليد جارا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعق في المعنى لغة وشرعا \* اما لغة فلان الطلاق معناه التخليه والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا العقاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررتة اي ارسلته \* واما شرعا فلان كل واحد منهما ازال الملك بطريق الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يمتثل القسح ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعق كجاز عكسه ( وقلنا ) لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصرا على الاتصال ذاتا ومعنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا انه لا اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فاستعنت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اسقني ناولا لا يعتق قوله ( من الوجه الذي قلنا ) اي ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بني على السراية والاروم هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الموجود اي من قبيل المعاني المختصة التي قيام الموجود بها بحيث لو زالت عنه لا يبقى الموجود على حقيقته ولا يريد به المعنى الداخل في الماهية وانما يريد معنى هو مختص به ولازم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد والبلادة للحمارة فكل واحد منهما يعني لا يتصور وجودهما بدونها \* فاما بكل معنى فلا اي فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والحدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا يتفوه به عاقل \* ولان الاستعارة مأخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالوصاف العامة فعلم انها لا يصح بكل معنى \* الا ترى ان البحر والحي من لوازم الاسد كالتجاعة ولكن لما يشتهر بهذين الوصفين لا يجوز ان يستعار الاسد للبحر والمحوم \* وهذا الطريق اي الاستعارة بكل وصف مشهور كان او غيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف النص حيث جوز التعليق بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف الخيل والوصف المتعدي وغير المتعدي وجوز التعليق بقياس الشبه \* هو باطل اي التعليق بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله \* تعالى فاعتبروا \* فلو جاز التعليق بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باى وصف شاء

على السراية والاروم  
والمشابهة في المعاني  
من اسباب الاستعارة  
مثل المشابهة في  
الاسباب وقلنا  
لا يصح هذه  
الاستعارة لما قلنا في  
المسئلة الاولى ان  
اتصال الفرع  
بالاصل في حق  
الاصل في حكم العدم  
ولا يصح الاستعارة  
للمشابهة في المعاني من  
الوجه الذي قلنا  
لان طريق الاستعارة  
من قبل المعاني  
المشاكلة في المعاني  
التي هي من قبيل  
الاختصاص الذي  
به يقوم الموجود فاما  
بكل معنى فلا وهذا  
الطريق من الخصم  
نظير طريقه في اوصاف  
النص ان التعليق بكل  
وصف صحيح من  
غير اثر خاص وقلنا  
نحن هو باطل لان  
الابتلاء يسقط فكذلك  
الاستعارة يقع بمعنى له  
اثر الاختصاص  
الا ترى ان العرب  
تسمى الشجاع اسدا  
للاشتراك في المعنى  
الخاص وهو الشجاعة  
فاما بكل وصف فلا

لان ذلك يبطل ( كشف ) الامتحان وبصير ( ١٠ ) الموجودات ( ثاني ) في الاحكام كلها مناسبة

موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الفرع من كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين :  
 الا ترى ان الحجر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء  
 العنب ولا قيام للعنب بدون ماء \* وكذلك النبات او ارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر  
 صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما نبوت ملك  
 المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما في حق الاصل فلا  
 يصح استعارته له قوله ( ان يستعار الاصل للفرع والسبب المحكم \* قيل قوله والسبب  
 المحكم عطف تفسير وفأدته دفع وهم من توهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول \*  
 وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المتشروعات والسبب والمسبب  
 مختصان بالمتشروعات ويؤيده ما ذكره شمس الائمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح  
 استعارة الفرع للاصل قوله ( وهذا كالجملة الناقصة \* اى الاتصال بين السبب والمسبب  
 الذى هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعرة  
 مثلا بقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفها وقوله وعرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر  
 واهذا لو انفردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى  
 ليصح اشتراكهما في الخبر وتصير النائية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا  
 التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكسبه بالنسبة الى الاولى في حكم  
 عدم لكمالها في نفسها \* والدليل على التوقف في حق النائية وقوع الطلقات الثلاث في  
 قوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق \* وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم  
 وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان  
 الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجهها قبل التكلم بالجملة النائية وقد بان ان لا عدة  
 فيلغو ما بعدها \* ونظير ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى  
 المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه  
 لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذى هو اقوى منه \* ومن الفروع صحة اقتداء المنزل  
 بمن يصلى صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم  
 الضمان في حق الامام بعرض ظن يخصه فلا يظهر في حق المقتدى فيكون صلوته هذه  
 مضمونة في حق المقتدى غير مضمونة في حق نفسه قوله ( وعلى هذا الاصل \* اى  
 على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا ان انفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان  
 قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة تاويا للطلاق وقع للطلاق لما ذكر في الكتاب \*  
 وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا الجواز بل هو محل حقيقة الوصف  
 بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين الجواز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح  
 بدون النية لان اضافتها الى الحرية لا تدل الاعلى النكاح فان الاب اذا قال لا خير بعث ابنتي  
 منك او وهبتها لك لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعينت جهة

وهو ان يستعار  
 الاصل للفرع والسبب  
 المحكم لان هذا  
 الاتصال ثابت في حق  
 الفرع لافتقاره ولا  
 يصح ان يستعار  
 الفرع للاصل لان  
 هذا الاتصال في حق  
 الاصل معدوم  
 لاستغناؤه وهذا كالجملة  
 الناقصة اذا عطف  
 على الجملة الكاملة  
 توقف اول الكلام  
 على آخره لصحة آخره  
 واقتضاه فاما الاول  
 فقام في نفسه لاستغناؤه  
 وعلى هذا الاصل  
 قلنا ان الفاظ العتق  
 تصلح ان يستعار  
 للطلاق لانها وضعت  
 لازالة ملك الرقبة  
 وذلك بوجوب زوال  
 ملك المتعة تبعا لا  
 قصدا على نحو ما  
 قلنا فصحت الاستعارة

وتثبت بالعتق ابتداء ولهذا سار منسوباً إلى العتق بالولد لأنه احتياؤه معنى وفوقه علم  
 المالكية والولايات كونه كدهيا غير مسلم بل العلة كونه حرار قد ردت الحرية للكتابة  
 بحلول الرق فلما لا عتاق ثبت مالكية أخرى جديدة وأما قوله يصح تعليقه بالترط  
 فلا يكون ابتداءً فيقول إنما لا يجوز تعليق الابات الذي فيه معنى التملك بالسرط اما الابات  
 الذي ليس فيه معنى التملك فهو قال لا تعليق بالسرط كقولهم ان شفى الله مريضى فولى كذا  
 (فان قيل) ما ذكرتم انما يستقيم على قولهم فان عندهما الاعتاق ايات القوة السريعة  
 التي يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابي حنيفة رحمه الله لان الاعتاق عند ازالة  
 الملك على ما عرف في مسئلة ثخرى الاعتاق وادراك الاعتاق اسقاط احدى ايات القوة اما الكن يواسن  
 معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له (قلنا) الاعتاق ايات القوة اما الكن يواسن  
 ازالة الملك وكان فيه معنى الابات والاسقاط جميعاً اما الطلاق فاسقاط محض فلا يستتبع التشابه  
 بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعاره قوله (فما هذا الا كمن استعار الخمار ياذى  
 والاسد للجبان) يحتمل وجهين احدهما ان الخمار انما يستعار للمليد والاسد استعارة لاجتماع  
 بين الخمين في البلادة والسجاعة فاستعاره الخمار للدكى الذي هو ضد البليد والاسد للجبان  
 الذي هو ضد السجاعة تكون الاستعاره فيما لا مناسبة فيه اصلاً ودون قلب المعقول وخلاف  
 الموضوع ، والساني ان الخمار نوع ذكاء وذلك انه اذا سى في طريق او اعتاد سعيه في مكان  
 يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى لو دخل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرج حده  
 الى الطريق ولو اخفى شيئاً في المفازة وقد علف حماره سعيه في ذلك الموضع سمى ذلك  
 الموضع يهديه حماره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه والجبان نوع مخادع وهرائه وان كان  
 فاراً من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال اعد الاصططار يقبل قتلاً لا يهرب الا قتلاً غيره  
 مثله فاستعاره الخمار والاسد للدكى والجبان باعتبار هذين الميزتين فاستعاره لكونهما غير  
 مشهورين فكذا استعاره الفاظ الطلاق لاعتاق بالمعنى الذى ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة  
 قال القاصي الامام ابو بكر بن عبد الله في الاسرار باعتبار الشهادة رحمه الله في مسئلة الاعتاق  
 تشاكل المعاني بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الطائفة بين المعاني بين الفاظ التملك  
 والتزويج فان التزويج لا يوصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتملك لابات الملك كاه  
 لاحدهما على الآخر بلا حظ للمملوك في المالكية بوجه واحد وجهه ظاهر صحيح على ما اعتبره  
 الا انما يجوزنا الاستعاره في باب النكاح لاتصال بينهما سيما متى كان حكم النكاح وقوع ملك  
 على المرأة قبل فعل التمتع وان افترقت المعاني وهو طريق كتشاكل المعاني ولم يجوز في باب  
 العتاق لانعدام السببية وانفراق المعاني فذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر واوضح  
 قوله (فان قيل) هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد  
 ذكرتم ان استعاره السبب للسبب يجوز وكما ان ملك الرقبة سبب الملك المنعة فهو سبب ملك  
 المنعة ولا يصح عندكم استعاره البيع للاجارة حتى لو قال بعث عبدى شهراً بدرهم او بعثك

في هذا الا كمن استعار  
 الخمار للدكى والاسد  
 للجبان فان قيل الس  
 لا يصح ان يستعار  
 البيع للاجارة كالا  
 يستعار الاجارة للبيع  
 وملك المنعة تابع  
 ملك الرقبة قيل له  
 قد قال بعض مسايخنا  
 ان البيع لا ينعقد بلفظ  
 الاجارة والاجارة  
 ينعقد به وذلك  
 يتصور في الحر تقول  
 بعث نفسي منك  
 شهراً بدرهم لعل  
 كذا وهذا جائز فاما  
 اذا قال بعث منك  
 منافع هذه الدار  
 سراً بكذا الم يجوز كذا  
 ذكره في اول كتاب  
 الصلح وهذا ليس  
 بفساد الاستعاره  
 لكن فساد في المحل

وبطلانه لا يخفى على ذي لب ، وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطلاوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكى من الغنى في ابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غريب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر في فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشمر راحة منها وغفل عن اطاعتها وهو خلاف العقل والاجماع قوله ( ولا مناسبة بينهما ) اى بين الطلاق والعناق : من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكاة فى المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لفة وشرعا واليه استأثر بقوله ما وضع له اسمه وما احتمله محله : امالة فلان معناه الخلية والارسال يقال اطلق المقيد والمسجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رنع عقاله وخلى سبيله : ومنه اطلقت الاسير اذا حلت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال : اما شرعا فلان الكاح لا يرجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فانها ثابتة له ابعد الكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطلت بشبهة كان العقار لها لا للزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى انتهى الكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لا غير : وما روى انه عليه السلام قال الكاح رقيق محمول على ضرب ملك ببت بالكاح يظهر ارمه فيما ذكرنا لاهلى حقيقته : فالما الاعتاق قابلات القوة لعة وشرعا امالة فلانه يقال عتق الفرح اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الير لكوا سبها مثل الصقر والسازى لريادة قوة وغلبة فيرا وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقوبت \* وهذا سابع بالشين المجبة اى مشهورة مشهور فى كلام العرب : واما شرعا فلان الرق الذى هو فى حكم الموت ثابت على النكاح وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحقق المرقوق بالبهام ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياءه واجبا للقوة السريعة فيه وليس بين ازاله القيد يعمل القوة الدائمة عليها وبين ابان القوة بعد ما عدت مشابهة كالميت بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمروذالعين بقوله انا حى واميت فى محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارض للاحياء الحقيقى وادابت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية ( فان قيل ) لانسان الاعتاق ابان القوة بابان المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما ينبت بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فبعدم القوة كالسكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والابانات لاتعلق بالشروط ( قلنا ) بل الاعتاق ابان القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والسكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قيده فلا يحتمل الاطلاق القيد واما الاعتاق فابانات القوة الشرعية لان ذلك معناه لفة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شائع فى كلام العرب وكذلك الرق ثابت على النكاح وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق انما هو ليس بين ازاله القيد يعمل القوة الشرعية عليها وبين ابانها بعد العدم مشابهة كالميت بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة

الاستعارة كما في الحر \* وصار هذا اى عدم الجواز بناء على عدم محل نظير البيع المستعار  
للسكاح في غير محله اى في محل النكاح وهى المحرم من النساء فانها لما لم تكن محل حقيقة النكاح  
لم تكن محلا لما يستعار للنكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع لما لم يصلح لاضافة الاجارة اليها  
لم يصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا  
ان الفساد لعدم المحلية لانفساد الاستعارة قوله ( المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم ) الى  
اخره \* اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات  
معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها \*  
وانه لا بد للثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافات فلا يتحقق بدون الاصل  
كالابن مع الاب \* وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف  
لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز : والحقيقة والمجاز  
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعانى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمال وكذا والمجاز لفظ  
استعمال في كذا \* وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا  
عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة \*  
او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا  
عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن انفاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف  
عن الحقيقة في التكلم وقالاهو خلف عنها في الحكم \* ويتضح لك ما ذكرنا في قوله الشجاع  
هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات  
الهيكل المخصوص \* وما فرغ سمعت ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد  
منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين  
شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم \* وعند ابى حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع  
خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم  
يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما ثبت حكم الحقيقة بناء  
على صحة التكلم \* وقوله لعبد الذي يولد مثله لمنه وهو معروف بالنسب من الغير هذا ابى  
فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابى لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق  
\* وعند ابى حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابى خلف عن التكلم بقوله هذا  
ابى في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبتت البنوة والعتق في محل الحقيقة  
بناء على صحة الكلام \* لهما ان الحكم هو المقصود لانفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة  
فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهى العبارة \* ولا بى حنيفة رحمه الله  
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم  
الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعانى \* وتحقيقه  
ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنده وانه لا يقل

ان المجاز خلف  
عن الحقيقة في التكلم  
لا في الحكم بل هو  
في الحكم اصل



لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة لان ذلك معدوم ليس في مقدور (٧٦) البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يحز فكذلك

نفسى مریدا للاجارة لا يصح فيلزم ان لا تصح استعارة البيع للنكاح ايضا فنع الشيخ ما ذكره  
هذا السائل اولو قال لان سلم عدم الانعقاده بل الاجارة تعقد بلفظ البيع على ما اختاره  
بعض المشايخ \* ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا  
لجميع الصور فقال \* وذلك اى انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحرا اذا قال بعث  
نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعنى اذا اضاف البيع الى نفسه دون منفعه وبين المدة  
والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما في صريح الاجارة \* واجاب عن غيره  
هذه الصورة فقال لا تعقد الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لاخلل في الاستعارة  
ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد \* وبانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة اولى  
العين \* فان اضيف الى المنفعة بان قال بعث منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة  
شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى شقضا في دار في يد رجل  
فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشرين شهرا فهو جائز لان ما وقع  
عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة \* ولو آجره من الذى صالحه جاز في قول ابي يوسف  
ولم يحز في قول محمد \* ولو آجره من غيره جاز \* ولو باع هذا السكنى يباع من رجل لم يحز  
بيع السكنى وان ذكر في التقويم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير  
محله على ما بين في الكتاب لاخلل في الاستعارة \* وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر  
المدة اولا \* فان لم يذكر بان قال بعث عبدى منك بعشرة فلا شبهة في انه ينعقد بعبا لاضافته  
الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حله على المجاز وهو الاجارة لفقد  
الشرط وهو بيان المدة \* وان ذكر المدة بان قال بعث منك عبدى شهرا بعشرة فلا رواية  
فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعث منك عبدى شهرا بعشرة  
لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بعبا فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز في تعارف اهل  
اللسان ببلد جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار \* ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما  
اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر \* وينعقد بعبا صححها لا مكان العمل بالحقيقة بصرف  
ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كما في قوله بعثك  
الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت \* ويجوز ان ينعقد بعبا فاسد لان الحمل على الحقيقة  
وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض  
وكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة قوله ( لان المنفعة لا يصلح محلا  
للاضافة ) اى لاضافة العقد اليها \* لان ذلك اى المذكور \* وهى المنفعة معدومة \* ليس  
في مقدور البشر اى ليس في قدرته ايجادها او ليست هى داخلة فيما هو مقدور البشر \*  
حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يحز فكذلك ما يستعار لها اى  
للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز \* فى الاصل اى فى حقيقة الاجارة \* فكذلك  
ما يستعار لها اى فكلاصل المستعار فى احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

ما يستعار لها ولكن  
العين اقيمت مقامها  
فى حق الاضافة  
فى الاصل فكذلك  
فما يستعار لها او صار  
هذا كالبيع يستعار  
للكناح فى غير محله  
وهى المحرم من  
النساء فثبت ان  
فساده اضافة الى  
غير محله من احكام  
هذا القسم ايضا ان  
المجاز خلف عن  
الحقيقة فى حق  
التكلم لا فى حق  
الحكم عند اى حنيفة  
رحمهم الله وقال ابو يوسف  
ومحمد رحمهما الله  
هو خلف عن الحكم  
بيانه فبين قال لعبد  
وهو اكبر سنا منه  
هذا ابني لم يعق عند  
هم لان هذا الكلام  
لم ينعقد لما وضع له  
اصلا فصار اقوا لا  
حكم له فلا يجب العمل  
بمجازة لانه خلف عنه  
فى اثبات الحكم ومن  
شرط الخلف ان ينعقد  
السبب للاصل على  
الاحتمال وامتنع  
وجوده بعارض كن  
حلف ليمس السماء  
اليمين انعقدت للبر  
لاحتمال وجوده  
فانعقدت للكفارة خلا



[illegible]

النقل الى المستعار له بحيث يصير عند عينه ، وكذا صفة لا تقبل الاسقال لان صفة السى هي  
 القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما تصور الاسقال في اللفظ الاترى ان السخاعة التي  
 في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن الاسد ينتقل اليه وعرفوا ان الخليفة  
 في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعنه الذي لا يولد منه له لهذا ابني  
 فلي قولهما وهو قول ابني حبيبة الاول ياعو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول  
 السانعي ايضا ، وفي قول ابني حبيبة الاخر يعنى هذا العمد ويصير هذا الكلام عبارة  
 عن قوله عني على من حين ملكته بطريق ذكر المعلوم وارادة اللزم ووجه قول ابني  
 حبيبة الاول ان هذا الكلام لا يعقد لا يحتاج حكم الحقيقة اصلا وهو السوة ياعو كما اوقال  
 اعتمدك قبل ان احلق او قبل ان تلمس اوقال هذا احى ، اوقال للعلام صغير له هذا احى ،  
 اوقال لعنه هذه بنى اوقال لامته هذا علاحي ، واما قلنا انه لم يعقد اصلا لان معنى  
 قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن حبيبي سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن  
 عشرين سنة وادان كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الافرار بالحربة من حين ملكه ماد كرنال  
 الحمار حلف عن الحقيقة في انات الحكم ولا بد لبوت الحلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون  
 الاصل في محرجه صحيحا هو حكم الحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به بعارض فيختلف الخمار  
 في انات الحكم وقد بدا ان هذا الكلام في نفسه غير معقد لا يحتاج حكم اصلا فلا يمكن ان  
 يجعل الخمار حلفا عنه فيعوى كما في المطائر المذكورة ، وسواء اختلف قوله للمعروف النسب هذا  
 ابني حيث يعنى وان لم ينسب النسب لان كلامه في محرجه صحيح وهو حكم الحكم وهو  
 السوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه والى ابا والوطي شبهة لكنه لما استبر  
 نفسه من العير لوجود ظاهرا الدال بتدرياته ، ورعاية حق العير فيصح ان يخلقه الحمار  
 ، ويظهر هاتين المسائلين الخلف على من السماء واليمين العموس فان الاول موحى للكفار  
 لا نسفا للنسب موحى الاصل وهو انهما ، على ان السماء عين بمسوسة فيصالح لا يحتاج الحلف  
 وهو الكسرة عند تحقق العارض وهو الكسرة فاما العموس فلم تعقد لا يحتاج الاصل  
 وهو البر فلا يصلح موحى الحلف وهو الكسرة وما نحن فيه بطير العموس ، على ان يقول  
 في معروف النسب لا يعنى بطريق الخمار بل بطريق الحقيقة لان الولد كاد كرا ما يخطر ان يكون  
 موحى دامن مائى وان المراسله في الطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كمال النسب  
 ثابت ويست احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار الخمار ، واهذا صار اسم العلامة م ولد له لو كانت  
 في ملكه كالواقر بذلك لمحول النسب وثبتت حقيقة السوة وهى الانصيرام ولله الاستحالة ،  
 ولا يلزم على هذا الجواب اذا قال لامرأته وهى ادعير سامه هذه بنتى وهى معروف النسب  
 من العير لا يستلزم ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه لم يمت عليه ، لاننا نقول ان المقر انما يصدق  
 فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على العير لان حكم النسب في السكاح ليس  
 اراة المالك بعد ثبوته وانما موحى انما هو حلفه من الاصل وذلك حلفه لا يصدق

في شريعتنا لا تصور لانعدامه سببا للحكم الاصلى كما لو ثبتت عقلا لا ترى ان ذلك يحل انكار ما  
 انسخ ولم يبق مسروعا لم ينعقد سببا للحل اصل لم يصرح حتى شبه في سقوط اخذ عندهما  
 مع بقاء العملية في حق الاجنبي فهناولى لارتفاع المحلية بالكيفية ، وهذا بخلاف الخلف  
 على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحل فينعقد سببا ، وما قال الهبة  
 تعمل بحقيقةها ليس بمستقيم لان الدابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم  
 صحة النقل الى الغير وسائر ما يترتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقةها الملك النقل الى الغير  
 باسباب الملك ولكن العقول فيما اذا وطئت بشبهة ولما تروى عنها من غيره كالامة فثبت انها  
 عاملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل في هذا المحل ليس بشرط لصحة الجواز \*  
 ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعني مجيبا لكلاهما ،  
 هذانصر في التكلم اى استعمال المجاز تصرف في اللفظ فكان الخلفية في التكلم فلا يتوقف  
 على تصور الحكم بالاستثناء لما كان تصرفا في التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان  
 من قال لامرأته انت طالق انما الاستثناء وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع  
 الا واحدة ، نص عليه في المنتقى وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابي الفصل ومعلوم ان  
 ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد لاطلاق دلى الثلاث فكان  
 هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فيذبحى ان لا يصح ويقع ثلاث تطبيقات لانها لما  
 صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع من ثبوت المستثنى صح الايجاب  
 والاستثناء ، وكذلك لو قال نسائي طواق الازينب وفاطمة وهند او خديجة او قال عبدى  
 احرار الاسالم او زينا وفرقا وليس له من العبيد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان في الحكم  
 استثناء الكل من الكل لما ذكرنا ، فكذا هذا اى المجاز لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة \*  
 به اى بقوله هذا ابني او بهذا الطريق ، الحكم حقيقته اى للآزم موضوعه \* وان لم ينعقد  
 لايجاب تلك الحقيقة اى لاثبات موضوعه الاصلى في هذا المحل ، ومن حكم الحقيقة اى  
 ومن لوازم موضوعه الاصلى العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اى بالعتق من  
 حين ملكه فعتق العبد في القضاء قوله ( فعتق في القضاء ) يعنى لما صار قوله هذا ابني اقرارا  
 بالحرية من حين ملكه لانشاء للعتق في الحال يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه  
 حجة على نفسه كما لو اقر به صريحا كاذبا ، وكلام الشيخ يشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى  
 كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البرغرى في طريقته بما اشار اليه الشيخ اليه  
 فقال \* فان قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجاز الانشاء الحرية او للاقرار  
 بالحرية لا وجه الى الاول لانه في موضع الحقيقة اخبار الانشاء وقد ذكرتم ان معناه  
 عتق على من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يبطل  
 بالاكرام والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه ، ولا وجه الى الثانى  
 لانه كذب محض يقين لا نعلم انه لا يعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من جهة

وله مجاز متعين صار  
مستعاراً لحكمه بغير  
نية كالنكاح بلفظ الهبة  
وقال لفظ الهبة ينقد  
لحكمه الاصل في  
الحرّة لان احتمال بيع  
الحرّة وهبتها مثل  
احتمال مس السماء واما  
هذا فتستحيل بمرّة وقال  
ابو حنيفة رحمه الله  
هذا تصرف في التكلم  
فلا يتوقف على احتمال  
الحكم كالاستثناء فان  
من قال لامرأته انت  
طالق الف لا تسعائمة  
وتسعة وتسعين انه تقع  
واحدة ذكره في المنق  
واجاب ما زاد على  
الثالث من طريق الحكم  
باطل لكن من طريق  
التكلم صحيح والاستثناء  
تصرف في التكلم بالمنع  
فصح فكذلك هذا لما  
كان تصرفاً في التكلم  
صحّت الاستعارة به  
لحكم حقيقته وان لم  
ينقد لايجاب تلك  
الحقيقة ومن حكم  
الحقيقة عقده من حين  
ملكه فجعل اقراره

الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد \* وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع  
خلف عن قوله هذا شجاع \* وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين  
ملكته \* وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم  
به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنامنه خلف عن البنوة  
وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفاً الا عن حقيقته التي نقلت عن محلها الى محل المجاز  
فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا \* ولو كان لفظ الاسد خلفاً عن الشجاع ولفظ هذا  
ابني خلفاً عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف في قوله هذا ابني لا كبر سنامنه لان حكم  
الاصل وهو الحرية التي ثبتت بقوله هذا حر ليس بمنع في هذا المحل بل هو متصور كما في  
الاصغر سنامنه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضاً لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم  
الاصل والامر بخلافه \* ولا يصح ايضاً ان يكون الشجاع خلفاً عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا  
ان الخلفية اذا التكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد  
من الخلفية في الحكم اوفي التكلم ما ذكرنا في اول السئلة \* ولا يقال كيف يكون هذا اسد  
خلفاً عن هذا اسد وليس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايراً للاصل اذ الشئ لا يكون  
خلفاً عن نفسه \* لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف  
في المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد في محل الحقيقة يدل على ما لم يدل  
هو في محل المجاز وكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على البنوة التي لم توجد في محل  
المجاز فصحت الخلفية قوله (وله مجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخي على ما بينه  
صار مستعاراً لحكمه اى للارم حكمه وهو الحرية اذ هي لازمة البنوة عند ثبوت الملك  
قوله (كالنكاح بلفظ الهبة) يعنى اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك على  
وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعاراً للنكاح وان لم ينقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك  
الرقة في هذا المحل لان الحرّة لا تقبل ذلك اصلاً فكذا فيما نحن فيه \* وقال لفظ الهبة كذا  
يعنى انهما لا يسلطان عدم انعقاده لحكمه الاصل في هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحرّة  
وهبتها ثابت عقلاً وشرعاً وان كان بعيداً كاحتمال مس السماء الا ترى ان تلك الاخر كان  
مشروعاً في شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه  
ففرغنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ \* فاما هذا اى البنوة  
في الاكبر سنامنه فتستحيل بمرّة اى بالكلية عقلاً وشرعاً \* على اننا لم يثبت النكاح بلفظ الهبة  
بطريق المجاز وانما تنبته بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك في العين وملك  
النكاح عندنا في حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج في حق الوطئ الا انه  
ثابت من وجه دون وجه وملك العين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن اثباته  
والاثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز \* ولان منافع البضع في حكم العين  
على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع \* والجواب ان بعد ما تحققت الاستحالة

وقد يراد بها الاتحاد في القادة قال انه تعالى والى عارسلهم هوذا وقد يراد بها الاخوة  
 في النسب والمشاركة لا تكون جنة بدون اليبان حتى لو قال هذا اخي فلابي اولاهي يعنى على  
 هذا الطريق ، ولان الاخوة لا يكونوا بواسطة الاب او الام لانها عذرة عن مجاوره  
 في صلب او رجم وهذه الوسطة غير مدكور ونصا ولا ملت بهاد كر ايضا في بصر العتق بدون  
 الوسطة حكم نصه فلا يستقيم كما يدعى كسرء الاب لا يكون اعتقا الا بواسطة الملك حتى  
 لم يوجب السراء ما كانا شترى لم يكن اعتقا ، وكذا الجواب عن قوله هذا جدى لان الجد انما  
 يعتق عليه بواسطة الاب فالميت بواسطة نصا او مقتضى موت النسب لم يوجب اعتقا  
 في ملكه فلا يصير حكمه فلا يصير كما اية عند وقد ذكر الامام البرغزى ان لارواية في قوله هذا  
 بالولاد والمالك مات فيصنع كما اية عند وقد ذكر الامام البرغزى ان لارواية في قوله هذا  
 جدى بقول انه يعنى ، وما قوله بعده دمه حتى فلا يوجب العتق وان اقربما هو سبب  
 الحرية لان قوله هذه حتى حكمه موت اخرى بحجة لدية وهذا الدان ايس محل لان الحرية  
 اصلا فاضافها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الخمار فنلغو ، ولان المشار اليه ارا كان من جنس  
 المسمى تعلق الحكم بالمرء واذا بان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا  
 اشترى فصلا على انه ياقوت اجر فاداهو ياقوت اصغر بعتد البيع اوجود المسار اليه  
 ولو ظهر انه زجاج لا يبعد اعدم المسمى والدكر والاسى في بنى دم جنس ان مختلفان على  
 ما عرفت وقد اشار الى العدومى انى فكذلك العرف المسمى وهو معدوم ولا يمكن كسج  
 ان الكلام يحبوا لادراك الى العدوم ولا يمتن ان يجعل البات مجاز اللابن بوحده الا ترى انه لا يعتق  
 وان حمل ان يكون ولده بان كان اصغرسا ، ولا يلزم عليه اذا قال فقات عينك وعيابه  
 صحبته ان فاته لا يلزمه شىء ولا يحكم كناية عن الارس الذي هو حكم السقاء لان الفقاء لا يوجب  
 عليه ارسا في حال قيام العيب فانه ضرب حتى ذهب نور العير ووحب الارس بمرأت وناد  
 نورها او كان قليم سافيات ايرم ابلاني شىء نمت ان الجناية وان تحققت لم يوجب  
 ارشا حال عدم امره في الجنب عليه واذا بان كناية مستقيم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع  
 النقوض والله اعلم قوله ( ومن حكم هذا الباب ) اى باب الحقيقة والمجاز او من حكم  
 هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى ادا دار الانتظ بن الحقيقة والمجاز  
 فاللفظ حقيقة تدلى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت البوم حارا واستقلنى اسد  
 في الطريق لا يشمل على البليدوا - جماع الابقر بذراثة فان لم يظهر فاللفظ السببية والسبع ولا يكون  
 مجملا ومن الناس من رعبه انه بصير بجملا يجب انوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به  
 مجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن جملة على احدهما باولى من جملة على الاخر اتساويهما في الاستعمال  
 ولا مزية الحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الا ترى ان المجاز الذى قد غلب عليه  
 العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فاما ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى  
 لحمل اللفظ عليه واذا حل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا ووجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب  
 ان العمل بالحقيقة متى  
 امكن سقط المجاز لان  
 المستعار لا يزاخم  
 الاصل

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل كالاكراه والهزل فاذا كان كذبا بقيت  
اولى ان يبطل . قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا يبطل بالكره  
والهزل ولا يصح تعليقه بالنسب . وقوله انه كذب بقيت وهو مستحيل قلنا الاستحالة في النبوة  
لا في الحرية فيصير كأنه قال عتق على من حين ملكته ولونص على هذا لم يكن محالا .  
وقوله لم يوجد الاعتناق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده  
في القضاء نعم ان كان صادقا بان سبق منه اعتناق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى  
وان لم يسبق منه اعتناق لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذاها قوله ( بخلاف النداء )  
جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قال عبده يا بني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة  
رحمه الله وعلى ما ذكرنا ينزح ان يجعل بمعنى قوله يا حر بطريق الاستعارة كما جعل ابو حنيفة  
في تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا الان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المادى بصورة  
الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المادى الا ترى انك تادى رجلا فقوله يا حسن ويكون قبيحا  
ولم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المادى لم تستغنر بتحيته بانه موجب له الفوى الحقيقي  
او المجازى فاما الخبر فموضع لتحقيق الخبر فيجب تحيته بابان معناه الحفي او المجازى  
ان امكن قوله ( بخلاف قوله يا حر ) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب  
وهو ان يقال اذا قال عبده يا حر او يا غني يعنى كما قال هو حر فاستوى النداء والخبر  
وعلى ما ذكرنا ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع  
للتحرير وعلم لاسقاط الرقبه فكان عينه قائمة مقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فجبر  
على لسانه عبدي حر يعتق فكان المعنى مطلوباً به بكل حال فلهذا يعتق في الحالين او ذكر  
في المبسوط لو جعل اسم عبده حرا او كان ذلك معروفا عند الناس سم ناداه فقال يا حر لم يعتق  
واذا لم يكن هذا الاسم معروفا لم يعتق به في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف  
قوله يا بني فانه ناداه بوصف لا يملك ايجابه في نظر الى منصوصه فيه وهو الاكرام دون التحقيق  
فصار الضابط ان النداء لاستحضار المادى بوصفه القائم به ان كان بائنا كقوله يا طويل يا اسود  
وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا لصح بروتة من جهة المادى ينبت اقتضاء  
كقوله يا حر باعتق . وان لم يكن كان استحضارا للمادى بصورة الاسم كقوله يا طويل  
وهو قصير وقوله يا بني لا كبر سامنه او لا صغر منه وهو معروف بالنسب وبما ذكرنا  
خرج الجواب عن قوله اعتقك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم  
يصح التسام به فلا يمكن تحيته بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو  
ضرورة . واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يعتق لان  
للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه . وفي ظاهر الرواية  
لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى « انما المؤمنون اخوة »

بخلاف النداء لانه  
لاستحضار المادى  
بصورة الاسم لا بمعناه  
فاذا لم يكن المعنى  
مطلوبا لم يجب  
الاستعارة لتحكيه  
معناه بخلاف قوله  
يا حر فانه يستوى  
نداءه وخبره لانه  
موضوع للتحرير  
فصار عينه قائما مقام  
معناه فصار المعنى  
مطلوبا بكل حال

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع  
لدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز المجاورة  
والثاني ان هذا التركيب يدل على الانتفال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتفل وهذا المعنى  
وان كان وجودا في الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض ومن الحيض الى  
الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض حقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لو لا  
الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر  
مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى . وذكر الامام البرغري ان الطهر لا يأخذ اسم القرء  
الا بمجاورة الدم فان كل طهر لا يطلق عليه اسم القرء وانما يطلق على الطهر المتخلل بين  
الحيضتين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما لادم  
اولى \* قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المستقل عنه لان الطهر الاصل لا يسمى  
قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذي بعده فيببت الانتقال اولا الى الحيض منه الى  
الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك العقد) الى آخره  
لا كفارة في اليمين الغموس عندنا وقال الشافعي يجب ذبها الكفارة لقوله تعالى (ولكن  
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته) والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد  
القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الاترى ان ما يقابله وهو اللغو ما جرى على  
اللسان من غير قصد . وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط لفظ اليمين  
بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالسراء لايجاب المالك وهذا  
اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الجبل وهو شد بعضه ببعض وضده الجبل ثم استعير  
للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة  
القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الجمل عليه احق كذا في التوقيف  
وغیره . فكان معنى قوله لما انعقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة  
الشرعية قوله (وكذلك الكاح لفظ الكاح قد استعمل في الوطئ كقوله عليه السلام  
«نا كح اليد ملعون» وكقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارضا  
الكوفة المطرا . التاركين على طهر نساءهم . والنا كحين بشطئ دجلة البقرا . وقول  
الاخر (شعر) يحب المديح ابو خالد . ويهرب من صلة المادح كبكر تحب لذيد الكاح  
وتهرب من صولة النا كح . وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى . فاسكحوا ما طاب  
لكم . وقوله عليه السلام . تناكحوا والدوا تكثرُوا ويقال كذا في نكاح فلان الا ان استعماله  
في الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبراي  
الترمه وضمه اليك ويقال في المنل انكحنا القرى فسرى اى جمعنا بين العير والحمار فسرى  
ما يحدث كذا قيل . وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها حنف يعملة . تغشمرت بي  
الك السهل والحلا . اى التمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة في

وكذلك العقد لما  
ينعقد حقيقة وللغرم  
مجاز وكذلك الكاح  
الجمع في لغة العرب  
على ما عرف والاجتماع  
في الوطئ ويسمى  
العقد به مجازا لانه  
سببه حتى يسمى  
الوطئ وجاءا فكانت  
الحقيقة اولى وامثلة  
هذا اكثر من ان  
يحصى

حال التساوى لاحدهما منية على الآخر \* والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع  
 اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصاركاً انه قال اذا سمعتم اني تسكمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت  
 به هذا المعنى فن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه \* ولانا  
 نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على  
 صحة ما قلنا \* وقولهم هم في الاستعمال سواء فاسد لان مجرّد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة  
 تنضم اليه فاني يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم  
 دليل يصرفه اليه قوله ( وذلك ) اي نظير هذا الاصل قولنا في الاقراء المذكورة في النص  
 انها الخيض لا الاطهار \* وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور في النص اشارة الى ان المراد  
 من القروء الذي هو جمع كثرة جمع القلة قوله ( لان القرء الخيضة حقيقة وللطهر مجاز )  
 اعلم انه لا خلاف ان القرء استعمل في الخيض والطهر لغة وشرعا وقال عليه السلام لفاطمة بنت  
 حبيش \* دعي الصلاة ايام اقرائك \* يعني ايام حيضك \* وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر  
 استقبالا لتطلقها في كل قرء تطليقة يعني الطهر وقال الشاعر \* يارب مولى حاسد مباحض \* على  
 ذي ضغن وضب فارض \* له قروء كقروء الخايض \* وقال الاعشى \* في كل عام انت جاسم  
 غزوة \* تشد لا قصاها غريم غرائك \* مورثة مالا وفي الحى رفعة \* لما ضاع فيها من قروء نساك  
 \* واراد به الطهر لان الطهر هو الذي يضيع في زمان غيبة الزوج واما الخيض فضايغ في الاحوال  
 كلها ولكن الاشتباه والخلاف في ان الاستعمالين بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة  
 والاخر بطريق المجاز \* فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان  
 الاصل في مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا  
 ان يكون الاسم مشتركاً وهو الذي ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ في اول الكتاب حيث  
 ذكره في نظائر المشترك \* وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون في الخيض بطريق  
 الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذي اختاره بعض مشايخنا وأشار اليه الشيخ ههنا بقوله  
 من قبل انه مأخوذ من كذا يعني هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة في الخيض مجازاً في الطهر  
 وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندى فهذا عرف ان المذكور ههنا لا يناقض المذكور  
 في اول الكتاب \* ثم ذكر للاشتقاق وجهين \* احدهما ان اصل هذا التركيب يدل  
 على الجمع يقال قرأت الشيء قرأنا اي جمعه وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت  
 هذه الناقة سلاقط وما قرأت جنينا اي لم تضم رجهما على ولد كذا في الصحاح ومنه  
 قول الشاعر \* هجسان اللون لم تقرأ جنينا \* وحقيقة الاجتماع في الدم لان الخيض اسم  
 لدم مجتمع في نفسه فان نفس الدم لا يكون حبيصاً حتى تدوم فاما الطهر فليس بشيء مجتمع  
 ولكنه حال اجتماع دم الخيض في الرحم فانه مجتمع في زمان الطهر ثم يدر فكان الاسم للدم  
 المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازاً باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حمله  
 على الخيض اولى \* والضمير في به راجع الى القرء \* وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء

وذلك مثل قولنا في  
 الاقراء انها الخيض لان  
 القرء للخيض حقيقة  
 والطهر مجاز من قبل  
 انه مأخوذ من الجمع  
 وهو معنى حقيقة هذه  
 العبارة لغة وذلك صفة  
 الدم المجتمع فاما الطهر  
 فانما وصف به بالمجاورة  
 مجازاً ولان معنى القرء  
 الانتقال يقال قرأ النجم  
 اذا انتقل والانتقال  
 بالخيض لا بالطهر  
 فصارت الحقيقة اولى



من قبل امد في قوله  
اصدا من قوله  
بمره احر من  
الخديعة وامله هذا  
اكرم من ان تخصى وارا  
ثابت الحقيقة متعددة  
او مجبورة صير الى  
المجرى لا جاح اهدم  
المراحة اما المتندر  
فيل الرحل يخلف  
لا يأكل من هذه  
الحلة والكرمة  
يقع على ما تحده  
محاربا بخلاف ما اذا  
حلف لا يأكل من  
هذه الشاة او من  
هذا البس او من هذا  
الرطب فانه يقع على  
عيه لان الحقيقة  
قائمة وكذلك اذا  
حلف لا يأكل من  
هذا الدقيق وقع  
على ما تحده لان  
الحقيقة متعددة  
وكذلك او حلف  
لا يسرب من هذا  
البر لم يقع على  
الكرع وهو حقيقته  
لما اذا اختلفوا فيما  
اذا اكل عين الدقيق  
او تكلف فكرع من  
البر فقل لما كان  
متعذرا لم يكن مرادا

اما حقيقة رجاء الله لم يعتبره الاحوال لانها سادة على ثبوت السرب ولم يات السرب ولا  
جهة الخديعة لمفهومها محال فانه اذا كان مقصودا لدفعه كان حرا الاصل واذا كان  
المقصود غير ذلك فحريه بطريق اتبعه لزام بعد ثبوت المولى وبس كونه مقصودا او ما  
وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق مما عدا فلا يمكن اعتبار الجهتين جيهان فلا  
قال يعتق من كل واحد من كذا في المنسوبة والاسرار قوله ( ولا يعتق ما يصيب كل  
واحد ) يعنى الاوسط والاصغر من قبل امد لان اصابته اى احد العتق اياه من قبل امد  
بمزله الجاز من الحقيقة لانهما توفى عليها ووجب الحر على الحقيقة وما نصيبه  
من قبل نفسه لا يوقف على شئ وكان بمنزلة الحقيقة وقدرى عن ابي يوسف ربح الله في هذه  
المسئلة هل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكرع صمدان حيث ترددت  
بين سيئين فقط اما ان يكون ذات السرب من المولى فيكون حرا كله او لا يكتفى ذات السرب  
فلا يعتق سى منه فلهذا عتق نصفه وسعى في نصيب فتمه قوله ( تعدد او شجرة )  
المتعددة ما لا يتوصل اليه الا بمسئلة ككل الجملة والمجوزات من سائر الرسل ولكن  
الاس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما المتعذر لا يملق به حكمه وان خصى  
والمجوز قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله ( لا يأكل مرهه  
الحلة ) اذا حلف لا يأكل من هذه السحرة فيمنه يقع على عينها ان كان مربوط كل  
كالرياس وفصب السكر الرطب وان لم تكن فعلى عمرها ان كانت لها امره كالدابة  
والكرمة وان لم يكن لها امره فعلى ثمنها كالحلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية نامة  
ادانوى شيئا منه على ما سوى ان كان اللعاطي تحت ذلك كذا نفل عن العلامة منس الاثمة  
الكردرى رجاء الله قوله ( لا يسرب من هذا البر ) اذا حلف لا يسرب من هذا البر  
وهى منى فيمنه تقع على الكرع عند ابي حنيفة رجاء الله لاعلى الاعتراف وعندهما  
تقع على الاعتراف كداني بعض سروح الجامع وان لم يكن ملئ فيمنه على الاعتراف لاعلى  
الكرع بالاتفاق بعد الخديعة قال فكان مكرع منها قل بحث لان الحقيقة اصبحت  
موجودا متى متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز لانها اذا صارت موجودة  
وانسى المعد كانت داخلة في عموم المجاز هو سرب الماء المجاور للزك في مسئلة الفرات  
عندهما وقيل لا بحث لان المجاز ما صار مرادا لتعدد الحقيقة سقط اعتبارها لا متاع  
الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يسرب من الفرات عدهما لان عموم المجاز وهو  
ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرع فاما مسئلة البر فجارها وهو ارادة  
الاعتراف لا تناول الحقيقة فلا بحث بالكرع ، واما جعل كلامه في مسئلة الفرات عبارة  
عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرع مستعملة فيه عرفا وشرا كالاعتراف فجعل  
عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البر فالحقيقة فيما متعذرة  
غير مستعملة والعرف فيها الاعتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع

الوطى بما يحصل من الاتحاد بين الدائين ولذلك سمي جاعا وفي العقد بطريق المجاز لانه  
سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولان فيه ضمنا حكميا فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق  
وهذا تبين ان حل قوله تعالى « ولا تسكحوا ما سلك باؤكم » على الوطى كحله بعض  
مشايخنا ليثبت باطلاقة حرمة المصاهرة بالنزاع اولى من حله على العقد كما قاله السافعي لما  
ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجهوا المفسرين على ان السكاح المذكور في الآية هو  
العقد قال صاحب الكشف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ السكاح في كتاب الله  
تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطى من باب التصريح به ومن اداب القرآن  
الكناية عنه بلفظ المماسه والملاصقة والقرنان والتعنى والانيان وقوله حتى سمي  
الوطى متعلق بقوله والاحتجاج في الوطى « فان قيل » فيما ذكرتم من المنايا استعارة  
اسم المسبب للسبب وقد انتم ذلك « قلنا » المسبب مخصوص بالسبب في هذين المادتين  
فكما في معنى العلة والمعلول فيخوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان  
المسبب في المال الاول وهو انعماد اللقطين لا يصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده  
ادامسا من غير عا في الصير وولده لا يعقد لفظا من ليس له قصد صحيح فانصى الى لا يعقل  
والخسوس وكذا الوطى المقصود بمخصوص باله ليس له طريق سواء على ما يتصيه السرعة  
والعقل ووطى الاما ليس بقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كرا في بعض السروح  
ولا يخلو عن تحمل وتكاف قوله (ولهذا) اي ولان المجاز لا يوجب الحقيقة ولا يمارضها وقال  
ابو حنيفة الى آخره وادت نلاب اولاد في بطون مختلفة بان كان دين كل ولد ستة اسهر  
فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى في صحته احده هؤلاء وادى سم مات قبل البيان  
لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى بنسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد  
لانه انما يثبت في المجهول ما يخلو التعليق بالسرط ليكون متعلما بخاطر البيان والنسب  
لا يثبت التعليق بالسرط وتعتق الجارية لانه اقر لها بامية الولد وتعتق من  
كل واحد بله في قول ابى حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعلق في ايات النسب  
كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسألة الاكر سنامته وصار كأنه قال احدهم حر يعتق نسب كل  
واحد منهم من جميع المال وقال شمس رحمه الله يعتق من الاكبر نلهه ومن الاوسط نصفه والا صغر  
كاه لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد بلغوا اصله ومتى امكن  
من وجد نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف المسبب  
اذا ادعى المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب له لان الولاد يهنا يمكن في الحلة وكذا فيما  
نحن فيه لا يقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد يمكن على ما ادعى فينزل العتق على اصابه  
واذا نزل على اصابه عتق من الاكبر لانه ان عاه عتق ولا يعتق ان عنى الاخرين ويعتق  
نصف الاوسط لانه يعتق ان عاه وكذا ان عنى الاكبر لانه وادام الولد يعتق بموت المولى كما  
تعتق امه ولا يعتق ان عنى الا صغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف  
احوال الحر مان فلهم هذا بعتة نصفه واما الا صغر فهو حر في جميع الاحوال الا ان

ولهذا قال ابو حنيفة  
رحمه الله في الدعوى  
في رجل له امه ولدت  
لابنة اولاد في بطون  
مختلفة فقال المولى  
احد هؤلاء ولدى  
ثم مات قبل البيان انه  
يعتق من كل واحد  
نله

لا يحب ، وان كل المحترف عليه معرفا بالاسارة لا يتقيد اليمين ، بوصف كمال الحلف لا ياكل  
 لحم هذا اللحم فاكله بعد ما صار كلبا يحدث ان الوصف لا يتقيد او التعريف لا يصلح للتقيد هما  
 لانه لا يصنع داعيا الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الجمل لصبره بالحقيقة يكون اشد امانا من اكل  
 لحم الكلب . ولا لتعريف ايضا لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاسارة ادهى فوق  
 الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المتار الىه فيحمل على الجوار وهو ان يجعل  
 عبارة عن الذات كأنه قال لا اكل لحم هذا الحيوان ، وادعرت هذا كانه ينبغي ان يتقيد اليمين  
 في قوله لا اكل هذا الصبي بوصف الصلابة يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع العسبان  
 لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة ولهذا يصلح داعيا الى اليمين في قوله لا اكل  
 صبي الا ان شجران الصبي بترك الكلام معه حرام ، مجبور شرعا لقوله عليه السلام : من لم يرحم  
 صغيرنا ولم يقدر كبيرنا فليس منا ، وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المنعور عمادة فيترك  
 الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كأنه قال لا اكل هذا الذات بطريق اطلاق اسم التملك على البعض  
 فاذا كمل به نزول الصفة بحث لبقاء الذات ، بخلاف قوله لا اكل صبي بحيث يتقيد بالصبا  
 وان كان حراما مجبورا شرعا لانه صار مقصودا بالخطا لكونه هو المعروف بالخطا لو عرف عليه  
 كما ينبغي فيجب تقيد اليمين به وان كان حراما من حيث ليس من اليوم حراما اوليس من اليلة يعقد  
 اليمين وان كان حراما لصيرورة السرقة مقصودا باليمين فيبحث ان لم يسرب اولم  
 يسرق كداهنا قوله ( وعلى هذه الجملة ) اي الجملة التي ذكرناها يعمل فيها بالحقيقة عدلا لا مكان  
 لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان ابات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق  
 ان اللفظ صار مجازا للتحرير ، وذلك لان العمل بجهة الحقيقة ممكن ، فان النسب قديمت  
 من زيد بان كان الفراس له في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الابات لعارض  
 \* ويستبر من عمرو لوجود صاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق  
 فيما يرجع الى حقه ويجعل كل النسب ثابت منه ، فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة  
 لا باعتبار المجاز ، والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولد له ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كما لو  
 قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه ٢ وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا  
 ان الرجل اذا كانت له جارية مولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهم لا ولدني ثم مات  
 من غير بيان يعتق من الاول اثنتي عشرة ومن الثاني الصنف وكل الاخر لو كان العتق في قوله هذا ابني  
 بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا اثنتي عشرة كمالوا انشاء العتق في احدهم ومات من غير بيان  
 ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب \* وانما قيد بقوله  
 في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غيره هؤلاء  
 ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اشهر لحاجتنا الى حساب له نصف ولو لم  
 واقله ستة اشهر يجمع سهام العتق وهي سهران وثلاثة وستة قبل ان يبلغ احد عشر سهرانا وقد ضاق  
 ثلث المال وهو ستة اشهر فيجعل كل رقبة احد عشر سهرانا فيعتق من الاكبر سهرانا ويسعى

وعلى هذه الجملة  
 يخرج قولهم في  
 رجل قال لعبد  
 ومثله يولد له وهو  
 معروف النسب من  
 غيره هذا ابني انه  
 يعتق عملا بحقيقته  
 دون مجاز لان ذلك  
 ممكن فالنسب قد  
 ثبت من زيد ويستبر  
 من عمرو فيكون  
 المقر مصدقا في حق  
 نفسه واليه اشار  
 محمد رحمه الله في  
 الدعوى والعناق  
 ان الام تصير ام ولده

قوله (حلف ان لا يسبح) اذا قال لامته او لمسكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطئ  
للمران السكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز ، فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان المنكوحه  
ثم تزوجها لا يحنث \* وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بها لها وقعت يمينه على العقد لان  
الحقيقة \* هي مجرورة شرعا وعقلا ، فان زنى بهذه الاجنبية لم يحنث لان اليمين انما يتناول له تعذره شرعا  
فكذا في هذه المسئلة لان المجبور عادة كالمجور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره  
اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابى  
يوسف الاول وزفرو الشافعي لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمناجزة والاقرار مسالمة  
وموافقة فكان ضدما امر به والتوكيل بالسئ لا يتضمن ضده \* وفي الاستحسان يجوز  
اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لاننا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا  
بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا  
لاسم الجراء على الكل لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عموم  
الانكار والاقرار ، وانما جلساء على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل  
بنفسه والذى يتيقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا  
لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان  
\* مجبور شرعا والمجور شرعا كالمجور عادة فلهذا جلساء على هذا النوع من المجاز كالعبد  
المشرك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيده الى نصيبه خاصة تصحيح عقده  
بهذا الطريق ، غير ان عند ابى يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضى وغير  
مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فبذلك ما كان الموكل مالكا له والموكل  
يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا التوكيل ، وعندهما يملك الاقرار  
في مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء  
لانه لما ترتب على خصومة الاخراياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله \* وجزاء سيئة سيئة  
مثلها ، والمجازاة لا يكون سيئة ، ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فاجرى فيه يسمى  
خصومة مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء ، والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف  
الى جواب الخصم مجاز لان جواب الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا  
قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لا يكتم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى  
لو كتمه بعدما كبر يحنث ، والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا  
الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معترفا احتراز عن الالفاء كما اذا حلف لا يأكل رطبا وهذا  
الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعدما صار ترام لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا  
الى اليمين لمن يضره اكل الرطب ، وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا  
يتقيد به ايضا لان الوصف اذا كان يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلف عليه ولو ترك  
اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا يأكل لحم جمل فاكله لحم كبش

فلا يحنث وقيل بل  
الحقيقة لا تسقط بحال  
فيحنث والاول اشبه  
لان اصحابنا  
قالوا فيمن حلف  
لا يسبح فلانه وهى  
اجنبية انه يقع على  
العقد فان زنى به لم  
يحنث فاسقطوا  
حقيقته واما المجورة  
فمن حلف لا يضع  
قدمه في دار فلان  
الحقيقة \* مجورة  
والمجاوز هو المتعارف  
وهو الدخول فحنث  
كيف دخل ومثاله  
ان التوكيل بالخصومة  
صرف الى جواب  
الخصم مجازا فيتناول  
الانكار والاقرار  
باطلاقه لان الحقيقة  
\* مجورة شرعا  
والمجور شرعا  
مثل المجور عادة  
لا ترى ان من حلف  
لا يكتم هذا الصبي  
لم يتقيد بصباه لان  
هجران الصبي  
\* مجور شرعا

وما في الاكبر سنامه  
فلا في حنفية رحمه الله  
طريقان أحدهما  
أقرار بالخربة فيجب  
أن يصير مقرا بحق  
الام ايضا لانه لا يحتمل  
الاقرار والماني انه  
تحرير متدا من قبل  
ان الاقرار بالنسب  
لو ثبت ثبت تحريرا  
متدا حتى قلنا  
في كتاب الدعوى  
في رجلين ورابعا  
مدعى أحدهما  
انه ابنه غرم لسريكة  
كانه اعفاه لان نوت  
النسب مضاف الى  
خبره لان الخبر به قائم  
بخبره فاذا كان كذلك  
جعل مجازا عن التحرير  
وحق الام لا يحتمل  
الموجود بابتداء  
نصرف المولى لانه  
ليس في وسع البسر  
إثبات امومية الوار  
قولا لانها من حكم  
الفعل فليثبت  
بدونه وقد يتعذر  
الحقيقة والمجاز معا  
اذا كان الحكم متمعا  
لان الكلام  
وضع لعاء فيبطل  
اذا استحال حكمه  
ومساه

عما اذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يجز انورة حيث عتقوا من الثلث بحساب  
حقهم وذلك بان يجعل كل رقعة ابني عشر لحا احتيا الى حساب له ثلث ورابع وادناه اما عشر  
حق الاول في رבעه وهو ثلاثة اسهم وحق الثاني في ربه وذلك اربعة وحق كل واحد من  
الاخرين في ثلاثة ارباعه وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة  
عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين  
فحتاج الى معرفة الرقبة من المثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عها ومقدار ما يسي في فيه فنقول  
ان ثلث المال رقبة وثلث الرقبة منه ثلثة ارباعه واثني خمسة وعشرين ربيع صحيح بنضربه  
في اربعة فيصير مائة والمال ثلثة وثلثة ارباع المائة وهي خمسة وتسعون كان حق الاول  
في ثلثة فضر بنها في اربعة فبلغ بنى عشر وصار حق الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد  
من الاخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون في الباقي فحصل الثلث والثلثان كذا في شرح  
الجامع للمصنف رحمه الله قوله ( وما في الاكبر سنامه ) يعني مهمال ما يمكن في العمل بتحقيقة  
النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لان يجعل مجازا في الخربة ويثبت  
امومية الولد به فالما اذا لم يمكن كافي الاكبر سنامه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا في الخربة  
\* وذلك بطريقين أحدهما ان يجعل مجازا في الاقرار بالخربة كبايما فيحصل مقرا بانام الغلام ام  
ولده لان حق الخربة الام حكم النسب كما ان حقيقة الخربة للولد حكمه فكما جعل قوله هذا  
ابني مجازا للاقرار بحقيقة الخربة يجعل مجازا للاقرار بحق الخربة للام وصار كانه قال عتق هذا  
علي من حين ملكته وامدام ولدى والماني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير متدا كانه قال هو حر  
لانه ذكر كلاما هو سبب للخربة في ملكه فيصير به معتقا ابتداء الاترى انه لو ورت رجلان عبدا  
مجهول النسب ثم ادعى أحدهما له ابنه غرم لسريكة ان كان مومرا كانه اعفاه ولو لم يكن تحريرا  
مبتدأ لما غرم لان السريكين اذا ورنما قريب أحدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصعوبة  
وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولد له لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير في إيجاب امومية  
الولد لانه ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اباؤها بطريق الانشاء قولا  
بان يقول جعلتك ام ولد او انشأت فيك امومية الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو  
الاستيلاء وقوله لان نوت النسب متصل بقوله تحرير استدا يعني نوت النسب مضاف الى  
خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيصر على وقت الخبر لان الخبر به في حق علم السامع قائم اى  
ثابت بخبره \* فاذا كان كذلك اى اذا كان نوت النسب مضافا الى خبره جعل هذا الخبر مجازا  
عن التحرير اى في التحرير او عبارة عنه او كناية عنه \* والطريق الاول اصح لانه ذكر في كتاب  
الاكرام اذا اكرمه ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكرام يمنع صحة الاقرار بالعتق لاصحة التحرير  
ابتداء هو وجوب الضمان في مسألة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء  
الاترى انه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لسريكة ايضا فاعلم ان الضمان غير مختص  
بالانشاء كذا قال سمس الاثم رحمه الله قوله ( وقد يتعذر ) اى وقد يمنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض

في تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسمهم ويسعى في ثمانية \* ومن الاصغر ستة اسمهم ويسعى في خمسة  
ليستقيم البت والثلثان قوله ( وقال في الجامع كذا ) رجل له عبد ولعبد ابن وللابن ابنان في  
بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء وادى وكل واحد منهم يولد منه لثله ثم مات قبل  
البيان فان من الاول يعتق منه ربه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الآخرين  
ثلاثة ارباعه ، ولو كانا من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكامله لان احدا التوا من لا ينفصل  
عن الاخر في النسب \* اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول بقي معلقا بالبيان وتعلق النسب  
بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعلق في امر معدوم يحتمل الوجود \* اما العتق فقد  
قيل ان الذي ذكره قولهما فاما عند ابى حنيفة رحمه الله فينبغي ان يجعل كلمة النسب عبارة عن  
التحرير لما تعذر ابيات النسب فيعتق من كل واحد ربه ولا يعتبر جهة النسب كافي مسئلة كتاب  
الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب ، والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف  
لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال  
لعبد وهو معروف النسب هذا ابني انه يعتق وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك  
ههنا \* وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على  
السواء وانما التناوت فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع  
بينهما فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما  
يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنة لكان اولاده حقة له وهم في ملكه فيعتقون عليه  
لان من ملك دار حرم محرمة منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال \* واذ ثبت هذا  
قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربه واما الثاني فيعتق في حالين  
بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنة الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة  
واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الآخرين حريتين بان يراد نفسه او ابوه او جده \*  
واما الاخر فان اراد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اراد به اخوه لم يعتق واحوال  
الاصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف  
ووزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه  
فيكون لكل واحد ثلاثة ارباعه \* وما قلنا من احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفي  
الزيادات اعتبار احوال الاصابة كما اعتبار احوال الحرمان \* ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله  
الاسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التجيز والتعليق والكتابة  
والاستيلاء والتدبير فاذا اعتبر احوال ما تحدد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى  
وجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا  
اصيب بسبب استحاله حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الاترى ان من اصاب  
شيء بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا لعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب  
فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة \* وقوله في الكتاب في صحته احتراز

وقال في الجامع في  
عبد له ابن ولابنه  
ابنان فقال المولى في  
صحته احد هؤلاء  
ولدى ثم مات وكلهم  
يصالح ابنا له انه يعتق  
من الاول ربه ومن  
الثاني ثلثه ومن كل  
واحد من الآخرين  
ثلاثة ارباعه وعلى  
قياس ذلك الجواب  
لو كان لابن العبد  
ابن واحد وكلهم  
يولد لثله انه يعتق  
من الاول ثلثه ومن  
الثاني نصفه ومن  
الثالث كله لاحتمل  
النسب ولو كان  
تحرير العتق من كل  
واحد ثلثه

ومن حكم هذا الباب  
ان الكلام اذا كانت له  
حقيقة مستعملة ومجاز  
منعارف فالحقيقة  
اولى عند ابي حنيفة  
رحمه الله وقال ابو  
يوسف ومحمد رحمهما  
الله اعمل بعموم المجاز  
اولى وهذا يرجع الى  
ما ذكرنا من الاصل  
ان المجاز عندهما  
خلف عن الحقيقة  
في الحكم وفي الحكم  
للمجاز رجحان لانه  
ينطلق على الحقيقة  
والمجاز معا فصار  
مستقلا على حكم  
الحقيقة فصار اولى  
ومن اصل ابي حنيفة  
انه خلف في التكلم  
دون الحكم فاعتبر  
الرجحان في التكلم  
دون الحكم فصار  
الحقيقة اولى مناله من  
حلف لا يأكل من  
هذه الحطة

موجب النية فيجعل كناية عنه ، وقرر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه  
العبارة فان قيل يصير قوله هذه باتى كناية عن قوله هي على حرام قلنا اعن  
حرمة ملك الزوج اثباتها بملك السكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم ملك  
الزوج اثباته بحق الملك لينفد منه ويلزم بقوله فان تحريمه غير مملوك له بحق الملك غير لازم  
ولا نافذ كالمأخوذ بحرمة في ملك الغير واخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم  
المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لامن حيب اثبات حرمة  
مؤبدة فالحرمة المؤبدة علقت باسباب حكيمية يثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك  
السكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذي قلناه ولا يكون سببا له بحال بل هو  
سبب لحرمة مؤبدة مضافة للسكاح من حيث يثبت لانه حيث تملك فانما لو توهمناه صادقا لم يكن  
بينهما سكاح من الاصل ولا تحل له بحال واذا لم يتحمله لم يصح كناية عنه فلما صرح بكنايته جعلا  
وقوله ابليناه اى بنياه متعلقا بغيره يقال ابلت فلانا عذرا اذا بينته بانه بانه وحقيقته  
جعلته بالياء عذرى وما لا يكتنفه من بلاه اذا اخبره وجر به واحد المفعولين هه المحذوف والتقدير  
ابليناه اياه واعلم ان الحكم في مجهولة النسب ايضا ما عرفته في معرفته نص عليه في الاسرار  
فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتى ويجوز ان يكون كذلك وانما النسب معروف اوليس  
لهان نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان تزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم  
الا انه اذا يكن لهان نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر السج ابو الفضل  
الكرمانى في اسرار فقال اذا قال لامرأة هذه بنتى وهى مجهولة النسب وتصلح  
بنته ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار  
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول  
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انقاضه بالرجوع او بالردالا  
ان اشبح وضع المسئلة في معرفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ  
الى ما ذكرناه ايهما بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب باثباته الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ  
وهو في الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة في حق المقر لان الرجوع عنه صحيح بمعنى قل  
تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضى كذب ههنا اى في معرفة النسب فقام تكذيب  
القاضى اياه مقام تكذيب نفسه ووضح هذا المعنى في عتاق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأة  
هذه بنتى وهى معرفة النسب من الغير فانه لا يقع الفرق بينهما لانه صار مكذبا سريعا في حق  
النسب ولو اكد نفسه بان قال غلطت لا يتبع الفرقه وانما يكن لهان نسب معروف فكذلك  
اذا صار مكذبا في النسب سريعا في العتاق او اكد المولى نفسه في حق من لانسبه كان العتق  
ثابتا مكذبا اذا صار مكذبا سريعا قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز  
بر مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة بالحقيقة  
تتفق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به وان كان



وذلك ان يقول الرجل  
لا ميراثه هذه بنتي  
وهي معروفة بالنسب  
وتولد لمنه او اكبر  
سنا منه فان الحرمة  
لا تقع به ابداً عندنا  
خلاف الشافعي رحمه  
الله لان الحقيقة  
في الاكبر سنا منه  
متعذر وفي الاصغر  
سنا تعذر اثبات الحقيقة  
مطلقاً لانه مستحق  
من اشتهر منه نسبها  
وفي حق المقر معتذر  
ايضا في حكم  
التحريم لان التحريم  
الثابت بهذا الكلام  
لو صح معناه مناف  
للملك فلم يصلح حقا  
من حقوق الملك  
وكذلك العمل بالجواز  
وهو التحريم  
في الفصلين متعذر  
لهذا العذر الذي  
ابليناه فلا يمكن ان  
يجعل النسب ثابتاً في  
في حق المقر بناء على  
اقراره لان الرجوع  
عنه صحيح والقاضي  
كذبه ههنا فقام ذلك  
مقام رجوعه بخلاف  
المتفق لان الرجوع  
عنه لا يصح

الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ  
متمتعاً لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضح له يجعل مجازاً وكنية  
عن حكمه اعني لازم معناه الدائب به تحكيحاً له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة مثال  
ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومملها لا يصلح بنتاله او تصلح وهي معروفة بالنسب هذه بنتي  
لا تقع الفرقه به ابداً يعني سواء اصر على هذا القول او اكدب نفسه بان قال غلطت او اوهمت الا انه  
اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالماً  
يمنع حقها عن الجماع لانه يتمتع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالمعلقة فيجب دفعه في التفريق  
كما في الحب والعنة ووافقنا الشافعي رحمه الله في التي لا تصلح بنتاله وقال في التي تصلح بنتاله  
انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك البين والولاد ان في لهذا الملك منه ملك البين ثم ملك البين  
ينفي بهذا اللفظ في ملكه فهذا اولى وهذا لان موجب الحرمة واليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب  
قوله فيما يمكن ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني في التي تصلح بنتاله والتي لا تصلح  
بنتاله متعذر اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل الاول فلان الحقيقة امان جعلت ثابتة على  
الاطلاق بان جعل النسب ثابتاً بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لا غير  
ليظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله لعبد الذي يولد له وهو معروف بالنسب هذا ابني ليظهر  
اثره في العتق لا وجه الى الاول لانه اي لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسيابته  
فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا الى الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت  
موجبه وهو البتة كان التحريم الساتر به منافياً لملك النكاح وليس الى العداثات ذلك انما  
اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح  
حقاً من حقوق الملك اي التحريم المنافي لا يصلح حقاً من حقوق الملك لان الشيء لا يثبت  
ما ينافيه فلا يكون داخل تحت ولايته بدوت ملك النكاح له ولان حل المحل ثبت شرعاً  
كرامة لها ولهذا يزداد بحريتها وينقص برقه فيكون الاقرار بالبتة في حق الحل اقراراً  
عليها فيكون باطلاً وكذا العمل بمجازه وهو ان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا منه  
على اصل ابى حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنا منه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين  
متعذر ايضاً لهذا العذر الذي ابليناه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اي التحريم الذي  
هو من لوازم البتة مناف للملك النكاح فلم يصلح حقاً من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا  
الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك ابنته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو  
التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ايس من موجبات هذا الكلام ولو اوزمه فلا يصح استعارته  
له ايضاً فلذلك بطل قوله (بخلاف المعتق) يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته  
في الاصغر سنا منه ممكن على ما مر وكذا مجازه فيه وفي الاكبر سنا منه لان البنوة بعد اثبات  
موجبها لعتق يقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة وثبت به الولاء لا عتق ينافي  
الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو



فاكل الخبز والثانية ان يقول لا آكل خنطة فيحنت باكل الحنطة سواء آكلها نيا او مدبوخا  
او مبلولا او قليا ولا يحنت باكل الدقيق والسويق والعجين واخبز والانه ان يقول لا آكل  
هذه الحنطة واسار الى صبرة فاكل من دقيقتها او عجيبها او خبرها لا يحنت اشد الاسم وقال  
ابن شريح يحنت لوجود الاشارة كما لو حلف لا يأكل هذا الخبز فذبحه واكاه حنت والاول هو  
المذهب بخلاف الحمل لانه لا يمكن اكله حيا فكان يمينه على لحمه والحنطة يمكن اكلها حيا  
فكان يمينه على حبها فوله (يقع على الكرع خاصة) لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة  
عادة ونسرا فان النبي عليه السلام مريقوم فقال هل عندكم ماء بات في شن والاكرعنا  
في الوادي وذلك عادة اهل البوادي وانقرى ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ مجولا  
عليها دون المجاز وعدهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو الماء من مثل هذا  
الكلام في العرف يقال بنو فلان يسربون من الوادي او من الفرات ويراد به ماء منسوب اليه  
فيحمل الكلام عليه لكونه متاولا للحقيقة بعدومه والاخذ بالاولى لا يقطع هذه النسبة لانها  
لا تعمل على الانهار في امساك الماء فيحنت بالاغتراف والكرع جميعا لعموم المجاز فان شرب من نهر  
ياخذ من الفرات لم يحنت لان هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فخرج عن عموم  
المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرحل في الماء في الاناء اذا مدعقه نحوه  
ليشربه ومنه كرمه عكرمة الكرع في النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه كذا في المغرب  
وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكف يدولا  
بانا وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع كروعا وفي الاساس كرع في الماء ادخل فيه اكارعه  
بانخوض فيه لينسرب والاصل في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل  
للانسان كرع في الماء اذا شرب فيه خاض او ابخص والله اعلم

(باب جملة ما يترك به الحقيقة)

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرى بها الكلام الى المجاز فقال جملة ما يترك  
به الحقيقة خمسة انواع يعني به السرعات والاختصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستعمال  
قوله (بدلالة الاستعمال والعادة) قيل هما مترادفان وقيل المراد من الاستعمال  
نقل اللفظ عن موضعه الاصلي الى معناه المجازي سرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة  
والزكاة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذلك حقيقة سرعية ومن العادة نقله الى معناه  
المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى  
حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول بمعنى انهم يطلقون هذا اللفظ  
في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضعه الاصلي كالصلوة والدابة مثلا فانهما  
لا تستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة والفرس والعادة راجعة الى الفعل  
كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله (فانها اسم للدعاء) الصلوة  
الدعاء لغة قال عليه السلام \* واذا كان صائما فليصل اي فليدع \* وقال \* الاعشي تقول بندي

يقع على الكرع خاصة  
عند ابن حنيفة رحمه  
الله وعندهما يقع على  
شرب ماء يجاور الفرات  
وذلك لا ينقطع  
بالاولى لانها دون النهر  
في الامساك

(باب جملة ما يترك به  
الحقيقة)

وهو خمسة انواع قد  
ترك بدلالة الاستعمال  
والعادة وقد ترك  
بدلالة اللفظ في نفسه  
وقد ترك بدلالة سياق

الظم وقد ترك بدلالة  
ترجع الى المتكلم وقد  
ترك بدلالة في محل  
الكلام اما الاول فنقل  
الصلوة فانها اسم  
للدعاء قال الله تعالى  
وصل عليهم اي ادع ثم  
سمي بها عبادة معلومة  
بمجاز الما انها شرعت  
لذكر

المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة الحقيقية وعندهما العبر للمجاز وهذا اى هذا  
الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم  
هو المقصود دون العبارة كان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول  
حكم الحقيقة تحت عمومها او عند ابي حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية في التكلم به لافي الحكم لانه  
تصرف من التكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم ثبت الحكم بالمجاز مقصودا  
لانه خلف عن الحكم على ما عرفته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ مالا في حقيقته  
عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تذر اعماله في حقيقته \* هذا بيان كلام الشيخ  
وسياق يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومها متناولا للحقيقة ولا دلالة  
فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة \* وذكروا في شروط الجامع البرهاني ما يدل على ترجحه  
بكل حال فقيل ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح  
ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعند العبرة للحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار  
الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تترجح بالزيادة  
من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض فبقيت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه  
لا تعارض هناك في الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز \* ثم اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ  
رحمهم الله المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهم وقال مشايخ  
ما وراء النهر ان مقال مشايخ العراق قول ابي حنيفة ومقاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا  
حلف لا يأكل لهما فاكل لهما فاكل لهما فاكل لهما فاكل لهما فاكل لهما فاكل لهما فاكل لهما فاكل لهما  
ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لهما لا يؤكل عادة قوله (يقع على عينها) لان  
عينها مأكولة عادة فانها تقلى فيؤكل ويتخذ منها الكشكك والهريسة وقديري كل ايضا يا حبا  
حبا فان من اشترى حنطة يعضها كاهي ليجتر انهار خوة ام علكة ولما كانت عينها مأكولة  
ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كما في العنب والرطب \* وعندهما لما كان التعارف من اكل  
الحنطة اكل ما في بطنها كما مر بيانه يقع عليه على مضمونها اى على الاجزاء التي تضمنتها هذه  
الحنطة للتعارف وكون الحقيقة داخلية في عموم المجاز و اشار شيخ الاسلام خواهر زاد رحمه الله  
في شرح الايمان الاصل الى ان قول ابي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك التعارف ولكنه  
خالفا في هذه المسئلة لانه قال التعارف في حنطة غير معينة لافي حنطة بعينها الا ترى أنك في قولك  
فلان يأكل الحنطة لا تريد حنطة معينة ولا استغراق جنس الحنطة واللام فيها لا يفيد تعريفا كما في  
قوله اول قدم على اليم يميني \* واذ لم يوجد التعارف في المعينة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة  
انما يترك بنية غير ها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما قال وعلى قياس قول ابي حنيفة يجب ان يكون  
الجواب كما قالوا اذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل حنطة وفي التهذيب لمحي السنة  
رحمهم الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا آكل هذه  
من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او طبخها فاكل الطحين او خبزها

يقع على عينها دون  
ما يتخذ منها عند ابي  
حنيفة رحمه الله لما  
قلنا وعندهما يقع على  
مضمونها على العموم  
بمجاز او كذلك اذا  
حلف لا يشرب  
من الفرات

اللفظ في معناه الجباري واستفادته فيه دلالة على ترك الحقيقة لأن الكلام موضوع للفهم والمطلوب به ما يفي في الوجود ما إذا تعارف الناس اسمها لأشئ عينا كان يحكم الاسم على كالحقيقة فيه بما سواه أهدم العرف كالجواز لا بد أوله أن الكلام الابدية ، وهذا كاسم الزهراء يتناول نقد البلد عند الإطلاق أوجود العرف الظاهر في التعامل به ، ولا يتناول غيره إلا بغير ترك التعامل به وإن لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكرتمس الأئمة رحمه الله قوله ( أر المسمى إلى بيت الله ) إذا قال على المسمى إلى بيت الله نزهة حجة أو عمرة والخيار إليه استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لأن الإلزام بالنذر انما يصح إذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وأيس من جنس المسمى إلى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه بالنذر كالمسمى إلى الحرم وإلى المسجد الحرام عند أبي حنيفة رحمه الله ، بوضوحه أن الإلزام باللفظ لا يلزمه ما نلفظ به وهو المسمى بالاتفاق فلان لا يلزمه ما لم نلفظ به من حج أو عمرة كان أولى وصار كما لو قال على الذهاب والسفر إلى بيت الله ، ولكنه تركنا القياس بالعرف الضاهر بين الناس أنهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النكاح وتعارفوا ذلك واللفظ إذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر به يسقط اعتبار حقيقة ويجعل كأنه نلفظ بما صار عبارة عنه والعرف يختص بلفظ المسمى المضاف إلى الكعبة أو إلى بيت الله أو إلى مكة فيق ما وراءه على القياس وعندهما المسمى المضاف إلى الحرم أو إلى المسجد الحرام كالمضاف إلى الكعبة على ما عرف في موضعه ، ولو قال الله على أن يضرب بوبى حطيم الكعبة فعليه أن يهديه استحسانا وفي القياس لأشئ عاينه لأن ما صرح به في كلامه لا يلزمه لأنه ليس بقرينة فلان لا يلزمه غيره أولى ، وجه الاستحسان أنه انما يراد بهذا اللفظ الإهداء به فصار اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكأنه التزم أن يهديه لما ذكرنا أن اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقة في نفسه ، كذا في البسوط ، والمعنى الجزر التجوز هو أن الضرب على حطيم الكعبة أمر آخر أجده عن مسكده على وجه القرينة دليل عليه فكان من قبيل ذكر السبب وأرادنا السبب ، ومثاله كبير مل ما نوقال على أن ذبح الهدى يجب ذبح الهدى بالحرم وكانوا قالوا على أن نحرم ولدى أو ذبح ولدى أو أضحي ولدى يلزمه ذبح شاة عند أبي حنيفة ومحمد استحسانا قوله ( وقالوا فمين حلف ) انما فرق بين الظاهر الأولى وبين هذه المسائل بقوله وقالوا لأن فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا إليها أصلا وفي هذه المسائل بعض أفراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبهه بالمجاز يقع على المتعارف \* إذا خلف لا يأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لأننا لم ندلم يرد به رأس كل شيء فان رأس الجراد والعصفور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فإذا علمنا أنه لم يرد به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو أن الرأس ما يكبس في الثناير ويباع مشويا \* وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول لا يدخل فيه رأس الأبل والبقر والغنم لما رأى من عادة أهل الكوفة أنهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الأبل فرجع وقال يحنث

أو المسمى إلى بيت الله  
أو أن يضرب بوبه  
حطيم الكعبة أن ذلك  
ينصرف إلى المجاز  
المتعارف ومثاله كثير  
وقالوا فمين حلف لا  
يأكل رأسا أنه يقع  
على المتعارف استحسانا  
على حسب ما اختلفوا  
ويسقط غيره وهو  
حقيقة وكذلك لو  
حلف لا يأكل بيضا

وقد قربت مرتجلا \* يارب جنب ابني الاوصاب والوجعا \* عليك مثل الذي صليت فاغتمضي  
 عينا \* فان جنب المرء مضطجعا \* اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابني الاوصاب \* وقال  
 ايضا وصهباء طاف يهوديا \* وبرزها وعليها ختم \* واقبلها الريح في دنها \* وصلى على  
 دنها وارسم \* اى استقبل بالخرالويح ودعا \* وارسم من الروسم وهو الخاتم بعنى ختمها ثم نقلت  
 الى الاركان المعلومه لما ذكر قوله ( قال تعالى واقم الصلوة لذكرى ) اما من قبل اضافة المصدر  
 الى المفعول اى لندكرنى فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة فى كل ركن \* او من قبل  
 اضافته الى الفاعل اى اقمها لان اذكرك بالمدح والثناء كقيل فى تفسير قوله تعالى ( ولذكر الله اكبر )  
 اى ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه \* او اقمها لاني ذكرتها فى كل كتاب ولم اخل منها شريعة  
 وايراده ههنا للمعنى الاول قوله ( وكل ذكر دعاء ) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاء \* وتحقيقه  
 ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغنى الكريم وثناؤه تعرض منه لطلب حاجته  
 منه فيكون كل ذكر دعاء او الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه \* وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث  
 يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم \* افضل دعاء اعطيته انا والنبون قبلى اشهد ان لا اله  
 الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير قال ماتسك من ذاتم  
 حدث بقوله عليه السلام \* من تشاغل بانتاء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين  
 \* ثم قال هذا امية بن ابى الصلت يقول لابن جدمان \* شعر \* اذ ذكر حاجتى ام قد كففتى \*  
 حياؤك ان شيتك الحياء \* وعملك بالحقوق وانت قرم \* لك الحسب المهذب والسنة \*  
 اذا اننى عليك المرء يوما \* كفاه من تعرضه انشاء \* فهذا مخلوق يقول فى مخلوق فما ظك  
 برب العالمين كذا فى ربيع الابرار وغيره قوله ( وكالحق فله قصد فى اللغة ) الح  
 التصد ومنه المحجة للطريق والحجة لانها تقصد وتعتمد او بها يقصد الحق المطلوب قال  
 المحبل السعدى : شعر \* واشهد من عوف حلولا كثيرة \* يحجبون سب الزرقان المزغفرا \*  
 اى يقصدونه ويختلفون اليه \* والسب العمامة والزرقان لقب حصين بن بدر الغزاري  
 وهو فى الاصل القمر ثم تعورف استعماله فى القصد الى مكة للنسك المعروف \* وكذلك  
 نظايرها من العمرة \* العمرة اسم من الاعتماد كالعبرة من الاعتبار واصلها الزبارة يقال اعتمر  
 اى زار \* وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومه  
 وهى الاحرام والطواف والسعى والخلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على  
 الطهارة قال تعالى \* وتزكهم بها \* قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها  
 عن ذائل الاخلاق وعلى الزيادة والثناء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاه اى نما  
 ثم سمي بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لثاء المال واليمن والبركة  
 فيه واطهارة مؤدية عن الاثام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة \* معجورة \* حتى  
 صارت الحقيقة \* معجورة فانه لو حلف ان يصلى او يخرج او يعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا لعبادات  
 المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقايقها الغريبة \* وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم  
 الصلوة لذكرى وكل  
 ذكر دعاء وكالحق فانه  
 قصد فى اللغة فصار  
 اسما لعبادة معلومة  
 مجازا لما فيه من قوة  
 العزيمة والقصد بقطع  
 المسافة وكذلك  
 نظايرها من العمرة  
 والزكوة حتى صارت  
 الحقيقة معجورة وانه  
 صار هذا دلالة على  
 ترك الحقيقة لان  
 الكلام موضوع  
 لاستعمال الناس  
 وحاجتهم فيصير المجاز  
 باستعمالهم كالحقيقة  
 ومثاله ما قال علماءنا  
 رحمهم الله فيمن نذر  
 صلوة او حجبا

كشاع في بيض الدجاج والاوز لكن العادة الطاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوز دون غيرهما وهكذا في مسألة الطبخ والشواء فترك الحقيقة وهي العموم بالعادة بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ في تلك المعاني كما يأتى بالأحاد لان الاس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادف كما زعم البعض وان الواو فيه بمعنى او قوله (واما البابت بدلالة اللفظ في نفسه) ترك الحقيقة البابت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بعومده على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معمويا فيتخصص بالعض بالانظر الى اخذ استقامته كما اذا حلف لا يأكل لحما كان القياس ان يدخل في عومه لحم السمك كاهو مذهب مالك لانه لحم حقيقة وانه لا يخرج فيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله سر اسماء التاكوا واعد لحما طريا ولكنه يتخصص بدلالة الاشتقاق كتخصص ما تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي واصل تركبه يدل على الشدة والقوة يقال اللحم القتال اي اشتد والمحمية الواقعة العضية تسمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باختيار توارده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم وكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرس في معنى الوجود لعدم ثباته واتوقفه على وجود الجوهر بوضوحه انه لا يدكر الابدية للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجارية لما لم تدكر الابدية لقصور فيها الايتاؤها مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث في عينه مع انه لا يدكر الابدية (فلما) قد ذكر بعض مشايخنا في الخلاف وبعضهم دكروا انه لا يحنث باكل لحم الخنزير او الادمي لانعدام العرف في اكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام الثماني واثبتنا انه يحنث على ما هو المذكور في المبسوط وغيره فاجاب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى المحمية فيه لانه متولد من الدم كالحكم انشاء وكذا معنى الغذاء المطلوب من المحمية في لحم الخنزير والادمي فعرفنا ان القرينة لتعريف الحكم الداء والنير راياها الحرمة لا لقصور في معنى المحمية وليس الحرمة تأبير في المنع من اتمام شرط الحطب كما لو حلف لا يتبرع سرا بفسر الجرم يحنث قوله (لا ياتول المكاتب) اذا قال كل مملوك لي حر لا يدخل فيه المكاتبون لانه ابنت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير موجود في المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يبادل المكاتب كالخريد احتي كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتب والسابت من وجهه دون وجهه لا يكون باثما مطلقا وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجهه دون وجهه فالدلالة في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافة لا يتناول الكلام بدون النية ولكن يتناول ماله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى او تبرع برقبة لانه يتناول الذات المرفوق والرق لا ينقص بالكتابة لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بق عليه درهم ولا نها يحتمل النفس واشترط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك وجود في المكاتب

واما البابت بدلالة  
اللفظ في نفسه قبل قوله  
حان لا يأكل لحما  
لا يقع على السمك وهو  
لحم في الحقيقة لكنه  
ناقص لان اللحم  
يشكل بالدم والادم  
له قاصر من وجهه  
فخرج عن مطلقه  
بدلالة اللفظ وكذلك  
قول الرجل كل مملوك  
لي حر لا يتناول  
المكاتب وكل امرأة  
لي طالق

في رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمدار جهما الله شاهدا عادة اهل بغداد وسائر  
 البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رؤس الغنم فقال لا يبحث الا في رؤس الغنم فعلم ان الاختلاف  
 اختلاف عرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان  
 قوله ( انه يختص بيض الاوز والدجاجة ) هذا اللفظ يشير الى انه لا يبحث بأكل ماسواهما  
 من البيض لان النصارى يختص بهما وهكذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه فقال يتناول  
 يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام  
 والعصفور وما شابه ذلك ، وذكر في المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير  
 من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يراد  
 بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويؤكل  
 عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها ، فهذا يدل على انه يبحث بماسواهما  
 كبيض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وقبح الدال فيه افصح من كسرهما  
 الواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة وبطة  
 كذا في الصحاح قوله ( ولا يأكل طيخا ) وان حلف لا يأكل طيخا فهو على اللحم خاصة  
 سالم بنو غيره استحسانا وفي القياس يبحث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس  
 ههنا يفحس فان المهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فلهذا على اخص الخصوص  
 وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة وتخذ منه البحوث ، قالوا وانما يبحث  
 اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فالما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا ، فان طبخ بالماء اياه فأكل من  
 مرقه بحث لانه يسمى طيخا في العادة ولما فيه من اجزاء اللحم ، وكذا اذا حلف لا يأكل الشواء  
 ولانية له فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والبادنجان والسلق والجز لما ذكرنا  
 ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف قوله  
 ( وكل عام سقط بعضه كان شبهه بالجواز ) انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو  
 ان يقال انت في بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول ما بقي تحته  
 بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت  
 في باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا يسمى مجازا فاني يستقيم ايراد هذه المسائل في هذا الباب  
 فقال العام اذا سقط بعضه صار شبهه بالمجاز لانه انتقل عن موضعه الاصلي من وجهه وهو الكل  
 الى غيره وهو البعض ، على ما سبق اي في باب العام الذي خلقه لخصوص بطريق الإشارة  
 فان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار  
 ظنيا فحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب ايرادها ههنا قوله ( وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير )  
 اي تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الرأس كما يستعمل  
 في رأس الغنم يستعمل في رأس العصفور والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة  
 في الاكل مختصة برأس الغنم ، وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شائع

انه يختص بيض الاوز  
 والدجاجة استحسانا  
 ولو حلف لا يأكل  
 طيخا اي شواء انه  
 يقع على اللحم خاصة  
 استحسانا وكل عام  
 سقط بعضه كان شبهه  
 بالمجاز على ما سبق  
 وهذا ثابت بدلالة  
 العادة لا غير

من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتأوله . مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول  
وهي الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمال التحقت بالاغذية لزيادة معان  
فيها وكثرة رغائب اللباس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالوالدين والمولودين  
خرجوا عن اسم الاقارب في الوصية وفي الطرار الامر بخلافه قوله ( والاسم ناقص )  
اي اسم الفاكهة دال على ماهو ناقص في نفسه + مقيد اي بكونه تابعا + في المعنى اي بالنظر  
الى معناه في اصل اللغة + وذكر في التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو  
حنيفة رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف  
في زمانها وفي عرفنا ينبغي ان يثبت في معناه ايضا بالاتفاق قوله ( وكذلك ) اي وكما طريق  
المذكور لابي حنيفة رحمه الله في مسألة الفاكهة طريقة في مسألة الادم وهو ما اذا حلف  
ولا يأكل اداما ولا يئله انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت والبن دون الجبن والبيض  
واللحم والعسل في قول ابي حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف رحمه الله لان الادم  
اسم لما يطيب الخبز ويصلحه فكان اسما لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملازمة  
يقال ادم الله بينكما وادم اي اصلح والصف \* وفي الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم  
بينكما يعني ان يكون بينكما المحبة والاتفاق وكالالتبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج  
فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك وكخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة  
فاما اللحم والجبن والبيض واما ما يقتحم مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون  
اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الادم من غير  
نية وعند محمد رحمه الله يبحث في هذه الاشياء ابصا وهو رواية عن ابي يوسف في الامالى لما ذكرنا  
ان الادم مشتق من المؤادمة وهي الموافقة فابو كل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما  
وقال عليه السلام \* سيد ادم اهل الجنة اللحم + واخذ لقمته بيمينه وتمرته بشماله فقال هذه ادم  
هذه + فعرقلنا ما يوافق الخبز في الغالب اداما لاننا خصصناه ما يؤكل غالبا وحده كالطليخ  
والتمر والعنب لان الادم تبع فابو كل وحده غالبا لا يكون تبعا فالجبن والبيض واللحم فلا  
يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا في المبسوط + ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفي  
الجامع الصغير بهذه العبارة + حلف لا يأندم بادم قال الادم كل نبي يصطبغ به قال الفقيه ابو  
جعفر في كشف الغواص فعلى ما ذكر في الجامع لو اكل الادم وحده لا يثبت لان الاتدام  
به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يثبت لانه قد اكاه وان كان قد اكاه وحده فان اسم  
الادم يلزمه اكاه وحده او مع الخبز قوله ( وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئلة ) اي في  
مسئلة الادم دون الفاكهة والفرق له على احديهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب  
والرطب والرمال حقيقة وعرفا ووجود معنى اتنعم فيها وعدم شيوع اطلاق اسم الادم على  
البيض واللحم والجبن الاترى ان الادم يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى  
لم يوجد في هذه الاشياء فلم يكمل فيه معنى التبعية قوله ( تركت حقيقة الامر ) اي حقيقة قوله

والاسم ناقص مقيد  
في المعنى فلم يتناول  
الكامل وكذلك طريقة  
فحين حلف لا يأكل  
ادامانه يقع على ما  
يتبع الخبز لان الادم  
اسم للتابع فلم يجز ان  
يتناول ماهو اصل  
من وجه وهو اللحم  
والجبن والبيض  
وعذر محمد يثبت  
في ذلك كافي المسئلة  
الاولى وعن ابي  
يوسف رحمه الله  
روايتان في هذه  
المسئلة واما الثابت  
بمسياق النظم فدل  
قول الله تعالى فمن  
شاء فليؤمن ومن  
شاء فليكفر انا اعتدنا  
لظالمين نارا تركت  
حقيقة الامر  
والخير بقوله عز  
وجل انا اعتدنا  
لظالمين نارا وجل  
على الانبياء  
والتوبيخ مجازا



لا يتناول المستوتة  
المستعدة لما قلنا  
فصار مخصوصا  
والخصوص شبه  
بالمجاز ومن هذا القسم  
ما يعكس وذلك مثل  
رجل حلف لا يأكل  
فاكهة لم يحث عند  
ابي حنيفة رحمه الله  
بأكل الرطب  
والرمان والعنب  
وقال لا يحث لان الاسم  
مطلق فيتناول الكامل  
منه وقال ابو حنيفة  
الفاكهة اسم للنواع  
لانه من تفكه مأخوذ  
وهو التمتع قال الله  
تعالى انقلبوا فكهم  
اي ناعين وذلك امر  
زائد على ما يقع به  
القوام وهو الغذاء  
فصار تابعا للرطب  
والعنب قد يصلحان  
للغذاء وقد يقع بهما  
القوام والرمان قد  
يقع به القوام لما فيه  
من معنى الادوية  
واذا كان كذلك كان  
فيها وصف زائد

فيتأدى به الكفارة \* وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل  
مملوك الى حر ولا تأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما يد اورقة ويمالك  
استغلا لهما واستكسا بهما وطى المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه  
فيدخل في عموم قوله كل مملوك الى لكن الرق فيهما ناقص لان مانبت من جهة العتق لا يحتمل  
القسخ بوجه فلا تأدى بهما الكفارة قوله ( لا يتناول المستوتة المستعدة ) يعنى من غير  
نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد والدواعى فلا يدخل ولو طلقها  
صح الطلاق ايضا دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطى والدواعى فلا يدخل  
تحت مطلق الاسم من غير نية \* وفائدة القيد انهما لو كانت مطلقة رجعية تدخل من  
غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح  
بالكية + فصار العام اى قوله لجم الوائع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة  
\* مخصوصا اى مخصوصا منه فصار شبهها بالمجاز قوله ( ومن هذا القسم ما يعكس ) اى  
ومن الترك التابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا  
باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار  
الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية اذ اختلف لا يأكل فاكهة ولا ينفكه لم يحث  
بأكل الرطب والعنب والرمان عند ابي حنيفة وعندهما يحث بأكلها وهو قول الشافعى وان  
نواها عندا حلف يحث بالاجاع كذا في التحفة \* قالوا ان الفا كهة ما يؤكل على سبيل التفكه  
وهو التمتع وهذه الاشياء اكل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفا كهة  
ما يقدم بن يدى الضيفان للتفكه به للشعب والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين  
\* و ابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفا كهة قال تعالى + فيهما فاكهة ونخل ورمان +  
وقال جل ذكره + فانبتنا فيها حبوا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخل وحداثا و فاكهة و ابا + ففارة  
عطف الفا كهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه مع انه  
مذكور في موضع المذة ولا يليق بالحكمة ذكر الشيء الواحد في موضع المذة بل فطين ولان الفا كهة  
اسم مشتق من التفكه وهو التمتع قال الله تعالى + انقلبوا فكهم + اى ناعين والتمتع زائد على ما به القوام  
والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء  
قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جلة التوابل اذ ايس \* واذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا  
\* كان فيها اى في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فللهذه الزيادة  
لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد لانه نقصان  
+ ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القاطع  
من اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكمل لمعنى السرقة  
كالضرب والشم كل واحد مكمل لمعنى الايذاء فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة  
ههنا غير لمعناه وهو التبعية اذ الاصل اتنا في التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت  
مطلق الاسم + ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم ان كمال المعنى فيه اى في التمر اخرجه



المنكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخزج ابداً في الكلام الداعي والله قد مداه الى تعدى هذا  
 الذي بين يديه لا الى غير فقيده وادان في الكلام الداعي به يبد الجواب به ايضاً لانه به عليه وصار  
 كأنه قال والله لا تعدى الغذاء الذي دعوتني اليه وقس على ما ذكرنا مسألة الخروج من أمثله  
 ما لو قالت له زوجته انك تغتسل في هذه الدار انما لئلا ين الجارية فقال ان اعتسلت فعبى حرو  
 سيأتي بيانه \* وهذا النوع من اليمين سقى به بوحيدة قد جدد الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قل  
 ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقته كقوله لا افعل الا اليوم كذا فخرج ابو حنيفة قعماً بالما  
 وهو ما يكون مؤبداً للفظا وموقتماً معني واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرته تانسان  
 فحلفان لا ينصراه ثم نصرراه بعد ذلك ولم يحشوا بقاء الكلام على ما هو معلوم من مقصود ذلك الكلام  
 اصل في الشروع والعرف للما بالما في قوله تعالى او استغفر من استغفرت انه محمول على الافذار  
 والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولا تصاقهم على ان يقول الداعي اللهم اغفر لي  
 التماس الامر لمعنى في المنكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الا لزام فكان المقصود منه الالتماس  
 ضرورة قوله (على الفور) اي على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت  
 فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فليل جاء فلان من فور اي من ساعته  
 وفي الصحاح ذهب في حاجة ثم اتيت فلاناً من فوري اي قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا  
 في المغرب قوله (قوله تعالى لا يستوى الاعمى والبصير) حقيقة للعموم لان المصدر السات  
 بدلالة الفعل عليه لغة مكررة في موضع النفي فتم الان العمل بعمومها معتذر لوجود المساواة  
 بينهما في كثير من الصفات من الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على  
 البعض لبوة المحل عن قبول العموم ام اختلف فيه وذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض  
 مادل عليه فحوى الكلام وهو نفي المساواة في البصر في هذا الشئ ونفي المساواة في الفور  
 في قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة وذهب اصحاب النافعي الى نفي المساواة  
 بينهما على العموم فيما يمكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم واجب بهما امكن فاذن عذر  
 العمل به في بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به في الباقي كالعام الذي خص منه الا ترى الى  
 قوله تعالى \* خالق كل شئ \* لما لم يكن العمل بعموم بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته  
 لم يدخل تحته بقى فيما وراء ذلك على العموم ولما ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم  
 صدوره في محل العموم لم ينقد للعموم اصلاً لان الشئ ينفي بانتفاء محله وصار كأنه قيل انهما  
 لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى المجمل فيجب الاقتصار على ما ل عليه صيغة  
 النص وعلى ما يتيقن به انه مراد بخلاف العام الذي خص منه لانه قد انعقد  
 للعموم ثم خص بعض الافراد بعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر  
 المعارض فيبقى ما وراءه على العموم \* وفائدة الاختلاف تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذمى  
 عنده \* وان دية لا يكون كدية المسلم \* وان استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب  
 الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى \* لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة \* والقول

على الفور لما قلنا  
 ومنه كغيره واما  
 النابت بدلالة محل  
 الكلام فنسب قوله  
 تعالى وما يستوى  
 الاعمى والبصير  
 سقط عومه وذلك  
 حقيقة لان محل  
 الكلام وهو الخبر  
 عنه لا يحتمله لان  
 وحوه الاستواء  
 قائمة فوجب  
 الاقتصار على ما دل  
 عليه صيغة الكلام

ومثاله ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير في الحرب إذا استأمن ﴿ ١٠٢ ﴾ مسلما فقال له أنت آمن كان أمانا .

فان قال أنت آمن  
ستعلم ما يليق لم يكن  
امانا ولو قال انزل  
ان كنت رجلا لم  
يكن امانا ولو قال  
لرجل طلق امرأتى  
ان كنت رجلا وان  
قدرت او اصنع  
في مالي ما شئت ان  
كنت رجلا لم يكن  
توكيلا وقال رجل  
لرجل لي عليك الف  
درهم فقال الرجل  
لك على الف درهم  
ما ابعذك لم يكن  
اقرارا وصار  
الكلام للتوبيخ  
بدلالة سياق نظمه  
واما التاب بدلالة  
من قبل المتكلم فمثل  
قول الله تعالى  
واستغفر من  
استطعت منهم  
بصوتك انه لما استحال  
منه الامر بالعصية  
والكفر حل على  
امكان الفعل واقداره  
عليه مجاز الان الامر  
للايجاب فكان من  
المعنيين اتصال  
ومثاله من دعى الى  
غذاء خلف لا تغذى  
انه يتعلق به لما في

فليؤمن متروكة ههنا بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر متروكة بدلالة العقل وبقرينة قوله انا  
اعتدنا للظالمين اى للذين عبدوا غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجه  
رفع المأثم وهذه القرينة لاتناسبه \* وحل اى الامر في قوله \* فليكفر \* على الانكار اى على ان  
المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر \* والتوبيخ اى التهديد والوعيد كما في قوله  
تعالى \* اعلموا ما شئتم انه بما تعملون بصير \* مجازا اى بطريق المجاز لانه مستعمل في غير موضوعه  
لناسبته \* وبيان ذلك ان موضوعه الاصل هو الطلب وفأثته امانا يكون راجعة الى الامر  
كقولك خط لي هذا الثوب او اجل لي هذا الطعام الى المأمور كقولك اللبس هذا الثوب او كل  
هذا الطعام ثم الامر الذى يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامثال والقبول من غيره فتمى قابله  
المأمور بالرد والعصيان فذلك يومهم للأمراته انما ردو عصى لظنه ان نفعه يعود الى الأمر فيطلب  
منه ضد المطلوب الاول ويأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لعينين احدهما  
تنزيه نفسه عن عود ما تدها المأمور به اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لانه خلاف  
الطبع والعقل والثاني انه لما حالف امره ابغض الامر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى  
لما لم يمثل ما يستجلب المنوبة الحسنى فصار دعائه اى اطلب منك العصيان لتستحق به الحسرة  
ولهذا لا يرد الامر بمعنى التهديد الاوقد سبقه امر واجب الامتثال به وقد تلقاه المأمور  
بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة فى الانكار والتوبيخ \* وكلام الله تعالى نزل على  
اساليب استعمال الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ \* وذكر في بعض الشروح ان  
هذا من قبيل ذكر الضد واردة الاخر لعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر والنهى وهذا وجه  
حسن قوله (قول الله تعالى واستغفر من استطعت منهم بصوتك) اى استرل او حرك من استطعت  
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر \* انه لما استحال منه الامر بالعصية لان الامر لطلب الوجود  
من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته ان  
يطلب من عدوه ابليس ان يستغفر عباده \* حل على امكان الفعل اى تمكينه منه واقداره اى جعله  
قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعنى  
قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكايف ما ليس فى الوسع غير جائز فاستعير الامر  
للاقدار والتكسين الذى هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى انى امكنتك  
واقدرتك على تهيجهم ودعائهم الى الشر \* وقوله لان الامر للايجاب او للاجناد كما فى بعض النسخ  
فكان بين المعنيين اى الايجاب والاقدار اتصال يشير الى ما ذكرنا يعنى لما كان الامر للايجاب ولا  
ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب  
فيجوز استعارته للاقدار قوله (ومثاله) اى نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من  
الفروع قوله والله لا تغذى جوا بل من دعاه الى الغداء فقال تعالى تغذى فى غير موضوعه فان حقيقة هذا  
الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكرو واقع فى موضع النفي اذ التقدير لا تغذى تغذيا  
فيقتضى ان يحث بكل تغذيو جدد بعد كل لوقاله ابتداء الا ان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

بیتنی علی العریضة والقصد والجواز والنداء الذي هو حكم يتن على الاما ان كان في الشرع  
الى آخر ما ذكر في الكتاب ، وانما بات اختلاف المعين من صمد الله المنطق في انما كان في الشرع  
المولى والقرء فلا يجوز احتجاب الخصم به غاية في اشتراط البينة في الوضوء وفي غيره من  
الصوم بالخطاء والاكرام حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق بان الدنيا من العينة  
والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب وانما ثم سراد بالاجماع لان  
استحقاق الثواب متعلق بالعم والالتزم في الخطاء والنداء ، والاكرام من فرع بالاتفاق  
او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لماصر في اول الكتاب  
( فان قيل ) او كان المراد حكم الاختلاف لا غير لم يكن لغونه من اتي فانه لان عدم الاختلاف  
في الاخر في جميع الانام اذ لا يجوز في الحكمية ان يندرج في ذلك مذهب المتزلة فانه  
اهل السنة نهى جائزة في الحكمية فبذلك قوته تعالى اخرا ر بلا تأخذ ان نسيه او اخطا ما  
فقد لم يكن الخطاء وانما ان جازي المؤاخذه كان معنى النداء لا تجز عينا بالمؤاخذه فبما  
اذماؤاخذه شيئا لا يجوز المؤاخذه فيه جواز ونساده ظاهر قوله ( صمد الاسم ) اي  
اسم العمل والخطاء واختيه ، بعد صيرورته مجازا حيث ارد به غيره وهو الحكم ، مشترك  
اي في معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله ( وسبكم انما اسم )  
اي حكم هو ما تم على هذا يعني كما ان الثواب ينصل عن الجواز في مسئلة المنزعي بلما انما  
من غير علم فكذلك الاسم ينصل عن الفساد كن صلى مرأيا مراعييا للشرط والدران  
يستوجب الاسم من غير فساد وكالاتلام في المسئلة فبما انما ينصل عن الفساد من غير اسم  
هذا نصير كلام استخ وفيه نوع استنباط فان الاشتراك اندي لا يجزى العموم فيه هو الاشتراك  
اللفظي بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الساخلة فبذلك تصددا كلام انما  
والعين على ماصر في اول الكتاب بدون الاشتراك المعنوي فان العموم يجزى بيد المتزلة  
وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى انما فبذلك كما انما انما  
الانسان والقرئ وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالزيادة وكما انما انما  
المتفادات بمعنى الوجود وكما انما انما السواد والبياض وغيره باعتبار معنى الترتبة  
والحكم من هذا القبيل لان حكم النبي هو الاثر المابت به في تناول الجواز وانفساد الثواب  
والماتم بهذا المعنى العام لا يكون موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنظمة تحته فكان من قبل  
اشي و الحيوان لان قبل العين والقرء لا ترى انه تناول الثواب والماتم لا باعتبار كونه ثوابا وانما  
بل باعتبار كونه اثر اثباتا بفعل كاشي يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا  
او محرقا وما ذكر في بعض الشروح انه من قبل العين لا ينبوع والشمس لان قبل النبي لان  
الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والماتم قصد الان هذه احكام شرعية كالدين يتناول  
الينبوع والشمس قصد امكن مشترك كاللفظيا تحكم اذ لا نقل فيه ولا دليل عليه ، واعلم ان القاضى  
الامام ابانيد رحمة الله لم يفرق بين المفتضى والمخدوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول

الانما ان الجواز  
والنداء متعلق برأيه  
وشرطه والثواب او  
الماتم متعلق بغيره  
على جهة ان من قوضا  
بما انفس ولم يتم  
حتى صلى ومضى  
على ذلك ولم يكن  
مفسرا لم يجز  
في الحكم للشرط  
واستحق الثواب  
لنعمته عريته واذا  
صارا خلفين صار  
الاسم بعد صيرورته  
بخارا مشتركا فسقط  
العمل به حتى يقوم  
الدليل على احد  
الوجهين فبصير اول  
وكذلك حكم الماتم  
على هذا فصار هذا  
كاسم المولى والقرء  
وسائر الاسماء  
المشتركة

وهو التغاير في البصر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم ﴿ ١٠٤ ﴾ لما قلنا من قيام المقابلة من وجوه كثيرة

حتى اذا قبل زيد  
منك لم يثبت عموم  
الا ان يقبل المحل  
العموم منقول  
على رضى الله عنه  
في اهل الذمة انما  
بناوا الجزية ليكون  
دماؤهم كدماؤنا  
واموالهم كاموالنا  
فان هذا عام عندنا  
لان المحل يحتمله ومن  
هذا الباب قول النبی  
عليه السلام انما  
الاعمال بالنيات ورفع  
الخطا والنسيان  
سقطت حقيقته لان  
المحل لا يحتمله من  
قبل ان غير الخطا  
غير مرفوع بل هو  
متصور فسقط  
حقيقته وصار ذكر  
الخطا والعمل مجازا  
عن حكمه وموجبه  
وموجبه نوان  
مختلفان احدهما  
التواب في الاعمال  
التي تقتقر الى النية  
والمآثم في الحرمات  
والثاني الحكم  
المشروع فيه من  
الجواز والفساد  
وغير ذلك وهذان  
معنسان مختلفان

بانتفاء المساواة في حق هذه الاحكام ممكن فوجب القول به \* وعندنا في المساواة مختص  
بالفوق بقوله جل ذكره \* اصحاب الجنة هم الفائزون فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى  
ان في المساواة في قوله تعالى \* لا يستوى الاعمى والبصير \* لم يظهر في حق هذه الاحكام  
حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا  
قوله (وهو التغاير في البصر) المراد والله اعلم عى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة  
في ذهن كل احد غير مستحسن \* ويؤيده ما ذكر في التفسير وما يستوى الاعمى اى المشترك  
الذى لا يبصر الرشدة \* والبصير اى المؤمن الذى يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه)  
يعنى كان في المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة  
بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيحمل  
على ما هو المتيقن مثله ما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت اسارق امواتنا كسارق  
احيانا لا يمكن القول فيه بالعموم لانتهاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل  
على ما هو المتيقن وهو الاتم في الآخرة دون حكم الدنيا هو القطع \* الا اذا قبل المحل العموم  
فيجب القول به حينئذ لارتفاع المانع لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه  
حسا وطبعا وكذا ثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما  
\* ورأيت في حاشية انا انما عملنا بالعموم في حديث على رضى الله عنه لان فيه حقن الدم ولم  
نعمل بالعموم في حديث عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحديثان لندرتهم لا لاثباته  
قوله (ومن هذا الباب) اى ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه  
السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام ارفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا  
عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الابائية نظرا الى كلمة الحصر  
وان لا يوجد الخطا والنسيان والا كراه اصلا نظرا الى استناد الارتفاع الى ما هو محلى  
باللام المستغرق للجنس وقد ترى ان العمل يوجد بلانية وكذا يوجد الخطا والنسيان  
والا كراه فعرفنا نبوة محل الكلام وهو العمل والخطا واختاره عن قول الحقيقة انها  
ساقطة وايسر بمراة وان العمل في حديث النية والخطا والنسيان والا كراه في حديث  
الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشئ على موجبه او بطريق حذف  
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى \* واسأل القرية \* فصار كأنه قيل حكم  
الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطا \* ثم ماصار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان  
مختلفان \* احدهما ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التي يحتاج الى النية على ما ضمنه  
الحديث الاول والاتم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثانى فانه وارد في الحرمات  
\* والثانى ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنوية  
والفساد في الافعال المحرمة \* وغير ذلك من الدب والكراهة والاساءة \* والدليل  
على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والاتم في العمل الذى هو محرم

اطلع على اعرف اهل الامة ومارس الفاظ العرب لا يدرى الى فهمه غير قول القاسم لهبره  
 حرمت عليك الطعام والسراب وحرمت عليك النساء سوى نحر سمانه كل والسرب في الطعام  
 والسراب وتحريم الوطئ والاستمتاع في النساء ولا يتخالف ذلك في ان هذا التحريم ليس  
 بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون محملا وصار كأنه قيل حرم عليكم كساح  
 امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيات وحرم عليكم  
 شرب الخمر لعينه قال عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الامة يابسهما اجعت قبل هذه  
 الطائفة من القدريّة على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطي الامهات والبنات وتحريم  
 الميتة والدم وتحليل اكل اللحم بهذه الايات اجابا لا ريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون  
 انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لا يشتمل الاعلى معنى واحدا ولا يتعجبون عليه الا بطواهر هذه  
 الايات والمخالف في ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولا فرق بين مخالفة الامة في ان  
 المراد بهذه الايات ما ذكرنا وبين خلافها في تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما  
 لزمه تجويز الاخر قال ومما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما  
 وجب المصير الى الآخر ولم يحز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان  
 التي لا يصح كونها من افعالها ولا يصح النهي عنها الوجودات عين القسم الآخر وهو رجوع التحريم  
 والتحليل الى تصرفا فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احدا القسمين بطلان الآخر ولكننا  
 نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها معنى انصافهما لآخر وجههما من  
 ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعبار بترسما فاذا امكن  
 العمل بحقيقته لا معنى للاضمار لانه ضروري بصدار اليه عند تعذرا العمل بطاهر اللفظ ولا بالحرمة  
 عبارة عن المفعول قال تعالى «وحرره» اعني اذ امر اضع اى منه او قال حل جلاله قالوا ان الله حرهما  
 على الكافرين اى مذهبهم شراب الجنة وطعامها ومنه حرم مكة لمع الناس عن الاصطياذ فيه  
 وغيره وحرهم البر للنعير عن التصرف في حواشيها في وصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد  
 منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد حرا والفعل بمنوع عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى  
 ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عما فعله فان وصفت العين  
 بالحرمة صحيح وان المانع نوحان منع الرجل عن السبي كقولنا غلامك لا تأكل هذا الخبز وهو  
 موضوع بين يديه ومنع السبي عن الرجل بان رفع الخبز من يديه او اكل فاذا اضيف التحريم الى  
 الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني ونظيرهما الحفظ والحماية  
 فان الحماية ان يظهر اثرها في المسمى بدفع الاغيار عند ويكون فعل الحامي في القاصد لذلك المسمى  
 لا في عينه فيبقى المسمى على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ بصنع في المحفوظ لا في  
 دفع القاصد الا ان اندفاع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر  
 «شعر» الاذهب الحافظ والمحامي ومانع ضيما يوم الخصام ذكر هذين الامرين جميعا فكان  
 المقصود حاصل في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال اكن بطريقين مختلفين  
 كذلك مانحن فيه كذا في شرح التأويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لا تنفاه الفعل فيه

وجعل هذين الحدين من نظائر المقتضى فقال في حديث الرفع عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مقبدا وصار المرفوع حكمها ونبت رفع الحكم عاما عند الشافعي في الدنيا والاخرة حتى بطل طلاق المكره والمخطئ ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان ذلك القدر يصير مقيدا فيزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لا عموم له ؛ وقال في حديث النية لما نبت حكم الاخرة مرادا وبه يصير الكلام مقيدا لم يتعد الى ما وراءه وصار كأنه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله ؛ ولما خالفه الشيخ المصنف ونسب الائمة رحمه الله في المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحدين من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصحابهما اضطرا الى تخرج الحدين على وجه لا يردنفسا على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبنوا انفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التسجل ما ترى ؛ وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا على بحواب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله ( ومن الناس من ظن ) اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان من قوله تعالى : حرمت عليكم امهاتكم \* حرمت عليكم الميتة \* احلت بهيمة لكم الانعام \* وقوله عليه السلام : حرمت الخمر لعينها ؛ احلت لنا ميتتان ؛ على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف ونسب الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تنبت حرمة الفعل بناء عليه فينبت التحريم عاما ؛ وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل او تحليله لا غير واليه ذهب عامة المعتزلة ؛ وذهب قوم من نواب القدرية كابن عبد الله البصري واصحاب ابى هانم الى انه مجمل وان الاحتجاج في تحريم وطئ الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول بنبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا بهما معتذرو بهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة في هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذي هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما النواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهي الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تدفع بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجمعا وتمسك الفريق الثاني بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن  
ان التحريم المضاف  
الى الاعيان مثل  
المحارم والجر مجاز لما  
هو من صفات الفعل  
فيصير وصف العين  
به مجازا وهذا غلط  
عظيم لان التحريم اذا  
اضيف الى العين

بتوفيق الله جل جلاله تستزده تبصرا في ذلك اسرار مستوراته، وتستفد به تبحرا في الوقوف  
على عجائب مستبدعاته ان شاء الله سبحانه وتعالى . واعلم ان لفظ الحروف يطلق على  
الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطبق على ما يوصف من الالفاظ  
الى الالفاظ وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما يفسر في علم النحو ما الحرف مدل  
على معنى في غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التعداد من هجى الحروف ادا عددها  
والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من اصالها معاني الافعال الى الالفاظ او دلالاتها على معنى  
فان الباء في قولك مررت بزيد حرف بمعنى دلالاتها على الاتصال بخلاف الباء في ذكر و بـ  
فانها لاتدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف بمعنى بخلافها في اجد وكذا من في قولك  
اخذت من زيد حرف بمعنى بخلافه في منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المدكور  
في الباب بطريق التعليل لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مل تمل ومتى ومن  
واذا وغيرها لكن لما كانا كثرها حروفاً فاسمى الجمع بهذا الاسم قوله (حروف العطف) العطف  
في اللغة التنى والرد يقال عطف العود اذا نشاء ورده الى الاخر فالعطف في الكلام ان يرد احد  
المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدى المملتين الى الاخرى في الحصول . وفائدته  
الاختصار وابات المشاركة . واصل هذا القسم الواو لان العطف لابات المشاركة ودلالة  
الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفاء  
يوجب الترتيب معه ويموجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم العطف  
صارت كالركبة بمعنى الواو مفرد والمفرد قبل المركب والحاصل ان العطف لما كان عبارة  
عن الاشتراك والواو متمخصة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا في العطف قوله  
(وهي عندنا مطلق العطف) اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة تكرار بعضها بعض اصحابنا على قول  
ابن يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم ذلك البعض على اصل ابن حنيفة وكان زعمه بعض اصحاب  
الشافعى . يعنى انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في  
الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخرى وفي عطف  
الجملة على الجملة على اشتراكهما في البوت . هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل الامة  
وائمة الفتوى اى اهل السرعة . والفتى الساب القوى الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها  
جواب في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مسكلى كذا في المغرب . وقال بعض اصحاب  
الشافعى انها للترتيب ونفل ذلك عن الشافعى رحمه الله ايضا قال سمس الائمة وقدر كرا الشافعى  
ذلك في احكام القرآن . وفي القواطع نقل عن الشافعى انه قال في الوضوء يعتبر ذكر الاية ثم قال ومن  
خالف الترتيب الذى ذكره الله لم يجز وضؤه . وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل  
الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى ٢ اركعوا واسجدوا  
قوله ( واحتجوا ) تمسك منبأوا الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف العطف وهي  
اكثرها وقوا واصل  
هذا القسم الواو وهي  
عندنا لمطلق العطف  
من غير تعرض لمقارنة  
ولاترتيب وعلى هذا  
عامه اهل اللغة وائمة  
الفتوى وقال بعض  
اصحاب الشافعى ان  
الواو يوجب الترتيب  
حتى قالوا في قول الله  
تعالى " فاعملوا  
وجوهكم وايديكم  
الى المرافق " يوجب  
الترتيب واحتجوا  
ان الله صلى الله عليه  
وسلم بدأ بالصفاء  
في السعي وقال « بدأ  
بأبدأ الله عز وجل  
يريد به قوله تعالى  
« ان الصفاء والمروة  
من شأنا الله ففهم  
وجوب الترتيب

كان ذلك اشارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ التحريم نوعان تحريم يلاقى بنفس الفعل

مع كون المحل قابلا  
كأكل مال الغير و  
النوع الثاني ان  
يخرج المحل في  
الشرع من ان يكون  
قابلا لذلك الفعل  
فينعدم الفعل من  
قبل عدم محله فيكون  
نسخا ويصير الفعل  
تابعاً لهذا الوجه  
في مقام المحل مقام  
الفعل فينسب  
التحريم اليه ليعلم ان  
المحل لم يجعل صالحا له  
وهذا في غاية التحقيق  
من الوجه الذي  
يصور في جانب  
المحل لتوكيد النفي  
فاما ان يحمل مجازا  
ليصير مسروعا  
باصله فغلط فاحسن  
وما يتصل بهذا  
القسم حروف  
المعاني فانهما تنقسم الى  
حقيقة ومجاز وشرط  
من مسائل الفقه  
مبنى على هذه الجملة  
وهذا الباب لبيان  
ما يتصل بها من  
الفروع والله اعلم  
(باب حروف)  
(المعاني)

بالكافة وانقطاع تصوره اصلافان من قال لعبده لا تنسرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل  
ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه  
اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها  
بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل  
كازعوا خطأ فاحشا وذكر في الميزان واما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازاً عن مناقضة  
مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالقبح  
والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق القبح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان  
القبيحة المستندرة من الانجاس والجلان والخافس والقردة والخازيرو ونحوها فانكروا قبح  
الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والنابت بداية العقول وانكروا اتصافها  
بالحرمة اثلا يلزمهم اتصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفاً بالقبح وعذنا الاعيان نوعان  
قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاعيان لا ينفر عنه الطباع  
ولا يميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله (كان ذلك اشارة لزومه وتحققه) يعني اذا اضيف  
التحريم الى العين كان حرمة الفعل أكدوا لزوم الزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق  
بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لا تنفي والمجاز لا يكون لازماً ونفي فمأثر كذا لزوم  
كيف يكون مجازا لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا  
لكن بصير الفعل تابعاً في التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصوداً بالتحريم  
في مقام المحل مقام الفعل يعني لما يثبت تحريم الفعل مقصوداً اذ لم يذكر الفعل صريحا اقيم  
العين مقام الفعل في ابات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة بثبت حرمة الفعل  
ضرورية كلبنا ، او اقيمت مقامه في الانصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا سريعا وهذا  
اي تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية في نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان  
نفي الفعل فيه وان كان تابعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا ، فاما ان يجعله اي  
التحريم المضاف الى العين مجازا في العين ليصير الفعل فيها بالظن الى اصله مسروعا لبقاء  
محله كأكل مال الغير فغلط فاحسن لان فيه اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن الإصانة  
واقامة ما هو تبع وهو الفعل مقامه ولا فيه ابقاء جهته للفعل في الحل قوله (وسطر  
من مسائل الفقه) شرط كل شيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستعسارا  
لتقليل كمال عليه السلام في الخائض نفعه شرط عمرها اي بعضه ومنه في التوسع قوله  
عليه السلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم كذا في المغرب والله اعلم

### (باب حروف المعاني)

هذا باب دقيق المسلك لطيف المأخذ كدير الفوائد جم المحاسن \* جمع الشيخ رحمه الله فيه  
بين لطائف النحو ودقائق الفقه واستودع فيه غرائب المعاني وبدايع المبانى فاصغ لما يتلى  
عليك من بيان لطائف حقائقه واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقائقه

(توفيق)

ومن هذه الجملة



المقصود هو تعريف ذواتهم فلهذا يقال جاءني بكرو وبسروح اذ كانت متسعة فيمكن  
اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد بهما مع كل المصنوع دقة لزيدون احزرا عن  
التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لمطلق الجمع بالاجماع ويكون الواو في قوله جاءني  
بكرو وبسروح كذلك ابصلا لان هذه عين تلك كذا في بعض السروح قوله (وقالوا) اي  
اهل اللغة لا تأكل السمك وتسرب اللبن . قال الشيخ الامام عبدالقاهر اعلم ان العصب في  
قولك لا تأكل السمك وتسرب اللبن باضمار ان والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد  
الواو في اعراب ما قبلها لاستعمل الهمي على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما  
المقصود انتهى عن الجمع بينهما فلم يكن ادخال تسرب في اعراب تأكل ووجب ان يضمرا  
وينزل قوله لا تأكل السمك منزلة لا يمكن منك اكل السمك ليكون تسرب مع تدبر ان مصدرا  
معطوفا على ماله نحو لا يمكن منك اكل السمك وتسرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى انتهى  
عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له وما ذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف  
فلم ادا انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فقصوه صارا العدول به عن المعنى  
الاول كأنه نصبه اذ كان سببا لاضمار ان فلما ان براد ان العصب بنفس مخالفة له الاول حتى كان  
عامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان العرض ههنا الجمع بين  
الشيئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا لتسرب نحو ان تقول ان اكلت السمك تسربت اللبن كما  
يكون ذلك في قولك لا تقطع عناق فجفونك اي لا يمكن منك انقطاع جفائك منا وكقولك لا تدن  
من الاسد فياك اى انك ان دنوت منه اكلت ويصير دنوك سببا لأكلك اياك وعليه قوله  
تعالى ولا تطغوا فيه يخجل عليكم عضى اي لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فاسكم ان فعاتم  
ذلك حل عليكم عضى ويصير طعياكم سبب حلول النار فعضب عليكم وادا كان المراد الجمع  
وجب اسات على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثاني به الاول  
واذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع الواو كما لا تصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت  
الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت معنى على حدة وانها ليست لترتيب  
قوله (وهله) اي مل قوله لا تأكل السمك وتسرب اللبن قول الشاعر : لاته عن  
خليقي وتأني مثله : اي لا تكن منك نهى عن خلق واثبات بهله اي لا تجمع بين هذين فالهمي  
عن خلق وباح له اذ لم يقتصر بآتيان ماله : وما حكى عن الاصمعي انه كان يشده باسكان الياء  
ويقول ان سماعي كذلك فوجهه ان تكون الياء في تقدير العصب كقوله : كان يدين بالقاع  
الفرق : او يكون على الابتداء نحو لاته عن خلق وانت تأني مثله : وقبله : ابدا بنفسك  
فانهما عن غيرها : فاذا انتهت عنه فانت حكيم : فهناك تقبل ان وعظت وتقندي : بالامر منك  
وينفع التعليم : لاته عن خلق وتأني مثله : عار عليك اذ فعلت عظيم : ومما تمسك به العامة  
قوله تعالى في سورة البقرة : وادخلوا الباب سجدا وقوا حطة : وقوله عز اسمه في سورة  
الاعراف : وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا : والقصة واحدة امر او مأثور او زمانا

وقالوا لا تأكل  
السمك وتسرب اللبن  
معناه لا تجمع بينهما  
من غير تعرض  
للمارنة او ترتيب في  
الوجود ولو استعمل  
الفاء مكانه لبطل  
المراد ومثله قول  
الشاعر لاته عن  
خليقي وتأني مثله  
عار عليك اذ فعلت  
عظيم اي لا تجمع  
بينهما فهذا لبيان  
الوضع واما الثاني  
فلان كلام العرب  
اسماء وافعال  
وحروف

ووجوب الترتيب بقوله تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرب الا باستقراء كلام العرب والتأمل في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل في اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاء في زيد وعمر فيفهم منه اجتماعهما في الجئ من غير تعرض للقران او الترتيب في الجئ لان الفاء تختص بالاجزئة ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرأتان دخلت الدار وانت طالق طلقت في الحال ولو احتمل الواو الترتيب لصلح الجزاء كالفاء وقد صارت الواو للمجمع في قول الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد

عليه وسلم ورضي عنهم عند السعي بين الصفا والمروة باسما نبأ وقد نزل قوله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدؤا بما بدأ الله به ففيه دليل على ان الترتيب من وجوه \* احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم واليه اشير في الكتاب والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للمجمع او للترتيب فيثبت به صيصه عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للمجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لتجوزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا باء على الغالب قوله ( ووجوب الترتيب ) وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقديم من الواو في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا فلولا لم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها \* ومما تمسكوا به ان اعربوا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهم فقد غوى فقال النبي عليه السلام بس خطبت القوم استقل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للمجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله ( وهذا حكم ) ابتداء دليل العامة اي موجب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اي تتبعه من استقرت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض ومعناه انه ينظر في استعمالاتهم انها استعملت في الجمع المطلق او في الترتيب والتأمل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بنى عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب ام للمجمع المطلق كالحكم الشرعي يعرف من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما \* والتأمل في موارد المصوص وقوانين الشرع الموضوع لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيها \* وكلاهما اي الاستقراء والتأمل حجة عليه اي على من ادعى انها للترتيب لا للمجمع المطلق من غير تعرض اي تصدى له وهو استعارة يعني من غير دلالة لها على المقارنة او الترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او الترتيب كان صادقا في هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة وقد نص عليه سيوي في سبعة عشر موضعا من كتابه وقال الامام عبدالقاهر معنى الواو الجمع بين الشئيين في الحكم لا في الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بازاء النونية في المتفقين فاذا قلت جاءني زيد وعمر ولم يجب ان يكون المبدؤ به في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقديمه كما اذا قلت جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاهما اجتماعهما في وجود الفعل فقط ولان الفاء تختص بالاجزئة وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجب من شرط او نحوه والفاء هي التي تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلولا كان موجبها الترتيب لا افترق الحال بين الفاء والواو قوله ( واصله جاءني زيد وزيد ) وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال

والاصل في الكلام  
هو الصريح واما  
الكناية ففيها قصور  
من حيث يقصر عن  
البيان الابالية والبيان  
بالكلام هو المراد  
فظهر هذا التفاوت  
فيما يدرك بالشبهات  
وصار جنس الكنايات  
بمنزلة الضرورات  
ولهذا قلنا ان حد  
القذف لا يجب الا  
بتصريح الزنا حتى  
ان من قذف رجلا  
بالزنا فقال له آخر  
صدقت لم يحده المصدق  
وكذا اذا قال لست  
بزنا يريد التعريض  
بالخطاب لم يحده  
وكذلك في كل  
تعريض لما قلنا بخلاف  
من قذف رجلا بلزنا  
نقال آخره وكما قلنا  
حده الزنا والرجل وكان  
بمنزلة الصريح لما  
عرف في كتاب  
الحدود والله اعلم

والختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى السيلان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان  
دلالة يعني اذ انوي به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرناه كان  
معقبا للرجعة لاحاطة بوجبه اذ وجبه التوحيد ولا ارادناك في البيوت وقطع الكاح بخلاف  
البيان ونحوه فانه مؤثر بوجبه على ما بدأ قوله (والاصل في الكلام هو الصريح) لان الكلام  
موضوع للفهم والصريح هو التام في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات  
يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يثبت الى غيره مستوره  
في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح ؛ ولهذا اى ولان في الكناية قصور عن  
البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنت او انت زان ، وكذا  
في الاقرار على نفسه بعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح  
فاذا قال جامعت فلانة او وافتعها او وطئها لا يحد ما لم يمتثل نكبتها ؛ وكذا لو قال لامرأة  
جامعت فلان جامعا حراما او قال نرجل فجمرت لفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف  
لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يحده المصدق عندنا وقال زفر رجه الله يحده لان معنى قوله صدقت  
انه زان فيكون قادفاله كما اذا قال له هو كما قلت ، ولكنا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا  
فلا يحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبه بالكناية عن القذف لا يتمثل التصديق وجوها مختلفة  
اى كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة اقبحه او صدقت في انجاء وعكك بنسبته  
الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر سبهم منه تصديقه في  
نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لاجتناب الحد ؛ بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة  
الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر ؛ ولان اكبر ما في الباب ان يجعل قوله  
صدقت كصريح القذف بلزنا لانه لم يتصل بالمدحوف لانه خطاب للرامي لانه مدحوف واذا  
لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول في ارماءه والحديث بالشبهة فلا  
يثبت بالمقتضى لانه ضروري ؛ بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه  
على سبيل النفي كقولات في المحاطة كذا في الامرار او التعريض نوع من الكناية يكون  
مستوفى صوف غير مذكور كما تقول في عرض من يودى المؤمنين المؤمن هو الذى يصلى ويذكرى  
ولا يؤذى اخاه المسلم ويوصل بذلك الى اتي الايمان عن المؤدى كذا في المفتاح ؛ وفي الكشف  
الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر النفي بغير انشاء الموضوع والتعريض  
ان تذكر شيئا يدل به على شيء لم تذكره كقوله في المحتاج الى جهنم لا سلم عليك ولا نظر  
الى وجهك الكريم فكانه امانة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه  
ما تريده فاذا عرض بالزنا وقال اما ان افسدت بزنا فلا حرج عليه عندنا وقال مالك رجه الله يحده  
والاختلف بين الصحابة فمهر رضى الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ  
في حالة المحاصرة مع الغير نسبة صاحبه الى شيز وتزكية نفسه لان يكون قذفا لغيره واخذنا بقوله  
لالانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله (فكان  
بمنزلة الصريح لما عرف) قال شمس الاثمة في قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا

والاصل في كل قسم  
 منها ان يكون  
 موضوعا لمعنى خاص  
 يفرد به فاما الاشتراك  
 فاما يثبت لعقلة من  
 الواضع او عذر دعا  
 اليه وكذلك التكرار  
 وقد وجدنا حروف  
 العطف وغيرها  
 موضوعة لمعان  
 يفرد كل قسم بمعناه  
 فالفاء للترتيب ومع  
 للقران ونم للتعقيب  
 والتراخي فلو كان  
 الواو للترتيب  
 لتكررت الدلالة  
 وليس ذلك باصل  
 لكن الواو لما كانت  
 اصلا في الباب كان  
 ذلك دلالة على انها  
 وضعت لمطلق  
 العطف على احتمال  
 كل قسم من اقسامه  
 من غير تعرض لشيء  
 منها ثم انشعبت  
 الفروع الى سائر  
 المعاني وهذا كما  
 وضع لكل جنس  
 اسم مطلق منسب  
 الانسان والتميز ثم  
 وضعت لانواعها  
 اسماء على الخصوص  
 وصارت الواو فيما  
 قلنا نظير اسم الرقبة  
 في كونه مطلقا

ثبت ذلك بقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب اتساقضا لدلالة الاول على تقدم  
 الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه نعم الى عن ذلك منزه ولانه لو افاد  
 الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا واكمل قوله رأيت زيدا  
 وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل \* قال الامام عبد القادر  
 ومبايدل على ان الواو لاصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا ينصور الترتيب كقولهم  
 اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص مما يقتضى فاعلم  
 فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك  
 زيد ونسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتمعاه كما انك اذا قلت  
 جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في الجنى \* فمن ادعى ان الواو دابل على الترتيب  
 لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ونسكت ولهذا لا يصح بالفاء ومع لاك لو قلت  
 اختصم زيد فمرو او اشترك بكر ثم حاد كان منزلة قولك جاءني زيد فمرو في جعلك الاختصاص  
 والاشترك مما يسد الى فاعل واحد حتى كأنك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب  
 يزيل الاجتماع قوله (والاصل في كل قسم كذا) يعنى الاصل في الكلام الحصص اسماء كان او فعلا  
 او حرفا وهو ان يكون نازا كل لفظ معنى واحدا وان لا يكون لمعنى واحدا لفظ واحد لان الكلام  
 وضع للفهام والاشراك يخل به والترادف يوجب اخلاء عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة  
 \* لعقلة من الواضع يعنى ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ او لا بازاء معنى  
 واستمر بين قوم وقد نسبته سم وضعه نازا معنى آخر واستمر بين قوم آخرين سم اجتمعوا  
 واستمر الوضهان بين الكل \* او عذراى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات  
 توفيقية اية بين درجة العالم الذى يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته باتأمل فيه \* لتكرر  
 الدلالة اى يارم التكرار (فان قيل) لا يتكرر بل يكون لمطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت  
 كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرار لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الواو  
 في الموضوع شرط في الجديد كما هو قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط \* ولانها لو كانت  
 للترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلا لابه \*  
 ولا يتخالف في وهمك انها اوجبت الترتيب في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات بحسب  
 رتب العمل على الايمان ولم يعنبر بدينه لان ذلك استنفيد من قوله تعالى او من يعمل من الصالحات  
 وهو مؤمن \* لا من الواو لكن الواو استدراك من حيث المعنى اى ليست الواو للترتيب لكنها  
 لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكبر وقوعا بدلالة الاستقراء \* كان ذلك اى كونها  
 اصلا لدلالة على انها وضعت لمطلق العطف الذى هو اصل لما سواه من اقسامه المناسبة  
 \* ثم انشعبت الفروع الى الحروف التى هي فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو  
 كالفاء ونم \* الى سائر المعاني التى هي فروع لمطلق الجمع من تقيد بصفة الترتيب وصفة  
 القران وصفة التراخي اعتبارا للتناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة في سائر الالفاظ فانهم

اشارة الى ان اكثر الخيض خمسة عشر يوما كذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة  
 الباهلي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: اقل الخيض ثلاثا يام واكثرها عشرة ايام  
 وفي بعض الروايات اقل الخيض الجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثر عشرة ايام وهو  
 عبارة فتر جمع على الاشارة: وكذلك قوله عليه السلام: انما منكم من مثل اليهود والنصارى كرجل  
 استعمل عماله من يعمل الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على  
 قيراط قيراط ثم قال من يعمل الى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى  
 من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل الى من صلوة العصر الى  
 مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا انتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس  
 الا انكم الاجر مرتين: فغضبتم اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عمالا وقل عطاء قال الله تعالى  
 «وهل ظلمكم من حرمكم شيئا» قالوا لا قل فانه اضل اعطيتهم من سنت يسبق لبيان فضيلة هذه الامة  
 وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل  
 الشيء مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لا ندلو انه يتهي بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر  
 اكثر من وقت الظهر وهو معارض بما روى في حديث امامه جبريل عليه السلام «انه صلى الظهر  
 في اليوم الثاني حين سار ظل كل شيء مثل ظله» قال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين  
 وهو عبارة فرجمها ابو يوسف وعبد الوهاب الشافعي وعامة علماء على الاشارة وجواب ابى حنيفة  
 المذكور في موضعه قوله (فمن ذلك) اي من الثابت بالاشارة او ما اجتمع فيه العبارة والاشارة  
 نسب اليه بلام التملك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجاع لا يصير  
 احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لايه بحال فدل انه صار احق به نسباف قيل الولد ينسب الى  
 الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فافادت تخصيصه بالاب قلنا فادته تظهر في  
 الامور التي يميزها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاية واعتبار مهر المثل فغيرها  
 جانب الاب دون الام ان للاب ولاية التملك اي له حق ان يملك مال الابن عند الحاجة ولكن  
 ليس له حق مطلق في الحال حتى جاز لابن التصرف في ماله بغير رضاه وحله وطى جاريته  
 بمنزلة الشفيع فانه ان يملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب  
 فان له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل وطى جاريته  
 فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك وانه لا يعاقب بولده اي بسبب ولده حتى لو قتل  
 ابنه لا يقتض منه ولو قذفه بان قال زنت لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دينه \* كالمالك  
 بمملوكه اي كما لا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد \* وعليه  
 اي على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة منها انه لا يجدر وطى جارية ابنه وان قال علمت انها  
 على حرام \* ومنها انه لا يجب عليه العز بوطئها بثبوت الملك قبيل الوطى بناء على حق التملك \* ومنها  
 انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمته الولد على الابن لما قلنا \* ومنها انه اذا  
 انفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤخذ بالضمان \* وفيه اي وفي قوله تعالى \* وعلى المولود له \*  
 \* اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

اوفيه اشارة الى ان  
 النسب الى لا بالانه  
 نسب اليه بلام الملك  
 وفيه اشارة الى ان  
 للاب ولاية التملك  
 في مال ولده وانه  
 لا يعاقب بسببه كالمالك  
 بمملوكه لانه نسب  
 اليه بلام الملك وعليه  
 تبني مسائل كثيرة  
 وفيه اشارة الى انفراد  
 الاب بتحمل نفقة  
 الولد لانه اوجبها  
 عليه بهذه النسبة ولا  
 يشاركه احد فيها  
 فكذلك في حكمها وفيه  
 اشارة الى ان الولد  
 اذا كان غنيا والوالد  
 محتاجا لم يشارك الولد  
 احد في تحمل نفقة  
 الوالد لما قلنا من النسبة  
 بلام التملك

في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبنلوا الجزية ليكون  
اموالهم كما و الناد و ماؤهم كدماثنا انه مجرى على العموم فيما يندرى بالشبهات كالحدود و ما يثبت  
بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا ووجه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة  
له الى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا \* وانما لم يعتق العبد في قوله  
انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار يمكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك  
فلانصير الى المجاز وهو الانشاء و لو قلنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة و المجاز والله اعلم

### باب وجوه الوقوف على احكام النظم

باب وجوه  
الوقوف على  
احكام النظم

وهو القسم الرابع  
وذلك اربعة اوجه  
الوقوف بعبارة  
واشارته ودلالته  
واقضائه اما الاول  
فما سبق الكلام له  
واريد به قصد  
او الاشارة ما ثبت  
بنظمه مثل الاول الا  
انه غير مقصود ولا  
سبق الكلام له وهما  
سواء في ايجاب  
الحكم الا ان الاول  
احق عند التعارض  
من ذلك قوله تعالى  
وعلى المولود له رزقهن  
وكسوتهن سي-ق  
الكلام لا يوجب النفقة  
على الوالد

قوله (اما الاول) اي الوجه الاول فيما سبق الكلام له واريده الضمير في له واريده راجع الى  
ماوفي به راجع الى الكلام \* وقوله ما سبق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريده قصد تعرض  
للمعنى والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان \*  
الا ان الضمير عائذ الى ماى لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سبق الكلام له  
\* وقيل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود  
وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد  
منهما ثابت بنفس النظم و اشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما  
تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعياً وغير قطعياً لان العبارة قطعية والاشارة  
قد تكون قطعية وغير قطعية \* قال القاضي الامام في التوقيف ثم الاشارة من النص بمنزلة  
التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل  
وتبيين ثم قد يوجب العلم ووجهها بعد البيان وقد لا يوجب \* وذكر في بعض الشروح انها سواء  
في ايجاب الحكم اي تثبت الحكم بهما قطعاً الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق  
عند التعارض لكونه مقصوداً من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود \* مثله ما قال الشافعي  
رحمه الله لا يصلي على الشهيد لقوله تعالى \* ولا تحبب الذين قتلوا في سبيل الله اموالنا بل احياء عند  
ربهم \* سيق الاية لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلي عليهم  
لانه تعالى سماهم احياء و صلوة الجنازة غير مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى \* وصل عليهم  
ان صلواتك سكن لهم \* عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموال  
حقيقة وحكمه ابدليل جواز قسمة اموالهم وتزويج نسائهم وغير ذلك فترجم العبارة على الاشارة \*  
هكذا ذكر في بعض الشروح \* ولتدل ان يقول الاشارة ليست باثبات لان المراد من الحيوة في قوله  
احياء ليس الحيوة التي يمنع جواز الصلوة وهي الحسية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من  
الصلوة في قوله تعالى \* وصل عليهم \* الدعاء لا صلوة الجنازة اي تعطف وتزويجهم بالدعاء عند اخذ  
الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة  
التفسير فلا يثبت التعارض اذ دلالة الآيتين على صلوة الجنازة نفياً واثباتاً \* والنظر الملائم قوله  
عليه السلام في النساء \* انهن ناقصات عقل ودين \* فقيل ناقصات دينهن قال \* تعقدن احديهن في قعر  
بيتها شطر دهرها \* اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سبق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

ومن ذلك قوله تعالى

وكلوا واسربوا حتى  
يتبين لكم الخيط  
الابيض من الخيط  
الاسود من الفجر  
سباق الكلام لباحة  
هذه الامور في الليل  
ونسخ ما كان قبله من  
التحريم وفيه اشارة  
الى استواء الكل في  
الخطر لانه قال نعم اتوا  
الصيام اى الكف  
عن هذه الجملة فكان  
بطريق واحد فلم يكن  
للمجماع اختصاص  
ولا مريد وفيه اشارة  
الى ان النية في النهار  
منصوص عليه لقوله  
تعالى ثم اتوا الصيام  
بعد اباحة الحمل الى  
طلوع الفجر وحرف  
نعم للتراخي فتصير  
العزيمة بعد الفجر لا  
محالة لان الليل لا  
يقضى الا بجزء من  
النهار الانا جاوزنا  
تقديم النية على الفجر  
بالسنة فاما ان يكون  
الليل اصلا فلا وفي  
اباحة اسباب الجنابة  
الى اخر الليل اشارة  
الى ان الجنابة لا تنافي  
الصوم فين اصبغ

على الوارث وانما تجب على الوارث اجرة الرضاع لانه قد كسح فعلى هذا انه اويل يكون  
في الآية اشارة الى حواز استيثار الطائر طعامها وكسوتها من غير وصف كتابته ابو حنيفة  
رحمه الله ووجهه ان الآية سبقت لبيان وجوب احرام الارض مع علم الاب ووجه اشارة الى  
ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه  
تعالى او جب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما به لهدا فاما اذا كان  
مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام لا رخصي من مال ابني سفيان ما يكفيك وولدك  
بالمعروف وما يكون معلوم التقدير والصفة لا يقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع  
الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجبة لا تمنعني الى المأزعة لانهم لا يمنعون الطائر في  
العادة كفايتها من الطعام اعوده فعدالى وادهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون  
ولدهم في حجرها فصار كسع فقير من صرة وذكر في شرح ابن تيمية انه لا بد من اعلام جنس  
الثياب وفي الطعام يجوز كيف ما كان لان الطائر لا تكس كسوة الاصل وتطعم طعامهم فكانت  
الكسوة محمولة جهالة تفضي الى المأزعة بخلاف الطعام مادة قوله (ومن ذلك) اى ومن  
النابت بالاشارة او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى واكلوا واشربوا الآية الخيط  
الابيض طرف باض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل سددت بينهما بالخيط ومن الفجر  
متعلق بالخيط الابيض والمراد بين ضوء النهار من ظلام الليل بطول الفجر وهو الغرض المعترض  
في الافق ونسخ ما كان قبله اى قبل الاباحة على تناول الاحلال من التحريم فان في ابتداء الاسلام  
كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او رقد يحرم عليه الطعام والسراب والمجماع الى ان تعرب الشمس  
من الغد وكان ذلك صوما فنسخ بهذه الآية وفيه اشارة الى استواء الكل في الخطر قال الشافعي  
رحمه الله اذا اكل او شرب فمعد في نهار رمضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص  
بالمجماع عامدا لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من محظورات الصوم اوجوه تذكر بعد فلا  
يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانه ادونه ففي وجوب الكفارة مخصصا بالمجماع  
فقال السج في هذه الآية اشارة الى استواء الكل في الخطر لانه تعالى ذكر المأزعة والاكل والشرب  
ليلائم امر الكف عنها جملة بقوله ثم اتوا الصيام الى الليل اى الكف عن هذه الاشياء وكان  
حظر الكل بطريق واحد ابانه بخطاب واحد وصار الركن هو الكف عنها جملة وصارت الجملة  
نقايض هذا التكف كذا في الاسرار فلم يكن للمجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص  
بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالمجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الخطر  
والجباية على الصوم ولا يلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد وقوله تعالى اقيموا  
الصلاة ثم تفاوتت اركانها في القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا  
بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود لاننا نقول ثبت ذلك بقوله عليه  
السلام اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فكثر والدعاء وقوله عليه السلام لثوبان حين  
سأله عن عمل يدخله الله به الجنة عليك بكثرة السجود ولمن سأله عن عمله في الجنة اعنى على



وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهي نفقة ذوى الارحام خلافا للشا فعي رحمه الله لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعمة وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزاني والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر الموار يث حتى ان النفقة يجب على الام والجدات لانا لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه

المسئلة النسبة اى كون الولد منسوب اليه ولا يساركة احد في هذه النسبة وكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيه الاختصاص به بنسب المال الله وقدر وى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله في الولد الكبير ميل الابن الزم من والبنت البالغة ان النفقة يجب على الاب والام انلا بانحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاخص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركه الام قوله وفيه اى في هذا النص فانه جعل مجموع الاية بمنزلة نص واحد وقال شمس الاثمة وفي قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل منه على كذا اشارة ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذى رحم محرّم منه من الصغار والنساء واهل الزمارة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابي ليلى يجب النفقة على كل وارث محرّم ما كان او غير محرّم لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ولكن قد ثبت في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك وهو الشافعي يبنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احدا لا الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك في استحقاق النفقة وفيما بين الآباء والاولاد الاستحقاق بعلّة الجزئية دون القرابة وعلى قوله وعلى الوارث على هي المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما بولكننا استدلل بقول عمرو زید رضي الله عنهما فانهما قالوا وعلى الوارث اى وارث الولد مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب الذى على الاب من النفقة والكسوة ونم في المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما تجب على الوارث \* ولان المراد لو كان نفى المضارة لقليل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دلالة معطوف على قوله وعلى المولود له وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعاد والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها قطعها المأورد في ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المفق وصدق حاجة المفق عليه يؤدى الى قطعية الرحم ولهذا اختص له ذى الرحم المحرم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى بالام فكان عامافية اول كل من يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة في كل مسبق لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر الى الايجاب كافي السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاشتقاق بعلّة الارث ان النفقة تجب بقدر الميراث فان قيل يفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه اشارة قلنا نحن نسلم ان سوقة لا يجاب النفقة ولكن لانسلم ان سوقة لبيان ان ما أخذ للاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة وفيه اى وفي قوله \* وعلى الوارث فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم ثابت بقدر العلة لان الغرم بازاء الغرم قوله (وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن) اشارة الى (كذا قيل المراد من الاية المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانهما من مواجب النكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر في حق المطلقات فقال فان راضعن لكم فأتوهن اجورهن والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه في حالة الارضاع لا راصل النفقة واجب بالنكاح \* وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك



والاوزاعي او قال الشافعي رحمة الله عليه لا يتأدى الا بالتامك وهو ذهب سعيد بن جبير \*  
 فالشافعي يقول الاطعام يدكر اتمك عشرة من من قال لاخر اسمك هذا الطعام كان بمنزلة قوله  
 وهته لك حتى اداسله اليه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قل اضعك هذا الارض لان عينها  
 لا تطعم فيصرف الى ما فيها التي تطعم معنى بالراعة مجارا \* ولان المقصود سدخلة المسكين  
 واعداؤه وذلك يحصل بالتامك دون التمكين ولا تأدى الواجب به كافي الزكوة وصدرقة الفطر الا  
 ترى ان في كسوة التي هي احد انواع التكفير لا تأدى بالتمكين والاباحة حتى لو اعار المسكين ثيابا  
 بنية الكفارة فلا يجوز فكذا الطعام وعداؤه نار جهنم الله تسكوا بهذه الآية وقالوا انها  
 تشير الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقة التمكين لا التامك فان الاطعام فعل متداي الى  
 مفعولين «مطاوعدى» لازم «دفع» عام لانه مفعول الى مفعول واحد وكان نزلة اللازم بالنسبة اليه  
 وقد بدأنا في باب وجوب الامرو والطعم الاكل فبادحال المحنة فيه يصير متعديا الى مفعول اخر  
 ولكنه لا يصير شيئا اخر بنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول وكان معنى الاطعام  
 جعل الغير طاعما اى اكلا فعرفنا ان حصة التكفير تتعلق بفعل يصير هو به «ضع» او يصير الغير به  
 طاعما وذلك يحصل بالاباحة والسليط على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المسكين ليطعمه اطعماما  
 ويحصل به اتلاف الطعام عنده ويتم زواله عن ملكه وان اتمك امرز ادعى على الكتاب فلا يصار  
 اليه من غير حاجة وضرورة الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى غيره «دفع» ان يقال  
 اطعموا ولا يشترط الزيادة والدليل عليه انه تعالى قال «من او سطما تصمومون اهليكم» والمتعارف  
 من اطعام الاهل طعام الاباحة دون التمليك وان دخل ذكره اضاف الاطعام الى المساكين  
 والمسككة هي الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام في اكله دون تملكه وكان اضافة الاطعام الى  
 المساكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به طاعما دون التمليك وكذا التامك  
 اقرب الى دفع الجوع وسد المسككة من تمليك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول ائدة وتحمل  
 المؤنة وكان ينبغي ان لا يجوز التمليك كاذب حذر بن سهل وداود بن علي الا صبهاني لما ذكرنا  
 ان الاطعام لازمه للاداء وهو الاكل دون اكل وفي التامك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز  
 ان لا يطعم المسكين وانما يوجد ذلك في التمكين لانه لا يتم الا ان يطعم المسكين والكلام محمول  
 على حقيقة الا اما جوزنا التامك لما قلنا ان المقصود سدخلة المسكين والاطعام قضاء  
 حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والمك سبب لقضاء الحوائج وهي  
 امر باطن فاقيم الملك مقام قضاء الحوائج وكان التمليك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرا \*  
 الا ترى ان التمليك الى الفقير في باب الزكوة قام مقام دفع حوائجه لما عرف في مسألة دفع القيم  
 فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزاء من التمليك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى \* وانما قلنا ان  
 يقول التمليك سبب لقضاء الحوائج جملة ام على سبيل البدل \* فان اردت الاول فلا نسلم ان  
 تمليك منوبين من البر سبب لقضاء جميع الحوائج \* وان اردت الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه  
 لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة  
 الاكل \* وذكر في شرح التأويلات ان التمليك انما جاز لانه طريق يتوسل به الى التطعم والاكل

فن جعل التمليك  
 اصلا كان تاركا حقيقة  
 الكلام ومعنى الخاف  
 التملك به خلافا لبعض  
 الناس ان الاباحة  
 جزء من التمليك  
 في التقدير والتمليك  
 كله لان حوائج  
 المساكين كثيرة يصلح  
 الطعام اقضاء كل نوع  
 منها الا ان الملك سبب  
 لقضاءها فاقيم الملك  
 مقامها فصار التمليك  
 بمنزلة قضاءها كلها  
 باعتبار الخلافة عنها  
 ومن هذه الحوائج  
 الاكل فصار النص  
 واقما على الذي هو  
 جزء من هذه الجملة

نفسك بكثرة السجود وبان مبنى العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو النهاية في ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مربية الجماع على غيره فكان مساويا للكل مع ان اركان الصلاة تجبر جمع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية ايضا على انالانسلم ان اركانها ثبت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلاة بمجملا بخطاب على حدة مثل قوله تعالى «وقوموا لله قانتين» يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واركعوا مع الراكعين ونحوها وفيه اى وفي هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هي التي ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله «ثم اتموا الصيام الى الليل» وحرف نم للترخي فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعد ماضى جزء من النهار لان الاصل اقترا ان النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ايسر وقت للاداء لكما يجوزناها بالسنة وهي قوله عليه السلام «لا صيام لمن لم يمتو الصيام من الليل» وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان بوجوب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة جميعا فان قيل كيف يستقيم هذا والسنة من الليل افضل بالاتفاق قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والتأهب له لالاكمال الصوم كان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لالتعلق كمال الصلاة نفسها به وكذا المبادرة الى سائر الصلوة او للاخذ بالاحتياط ليخرج عن حد الخلاف قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه الذي ذكرنا ولكن لم يحصل السرط بعد الانفجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على الركن لا للسرط وما امر الله تعالى بتحصيل السرط بعد الانفجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على ان الآية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغي ان يوجب اداء المسالك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من اجزاء الليل متصل به بلا فصل ليصير المأمور متمسلا وان يكون الامساك صوما شرعا بدون النية فينبغي ان يكون النية مقارنة للامساك الموجود في اول اجزاء اليوم ليكون صوما وان يكون كذلك الا باحد طريقين احدهما وجوده الحال مقارنة له والاخر وجوده في الليل تجعل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة في اول اجزاء النهار فاذا كانت الآية دليلا لما هكذا ذكر في طريقته وفي كذا اشارة الى ان الجأية لا تنافي الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فلا اعتسال يكون بعد انفجار يكون ضرورة والاوجب ان تحرر المباشرة قبل آخر الليل بمقدار ما يسع للغسل فيكون رد المذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجأية مع صحة الصوم معتمدين على حديث ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له قاله محمد وروى الكعبة مع ان هذا الحديث معارض بحديث عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان وما أول بان المراد من اصبح بصفة توجب الجأية وهي ان يكون مختلا لا لاهله فلا صوم له قوله (قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الضمير يرجع الى ما في جماعه قد تم اى فكفارة نكث ما عقدتم \* والكفارة الفعل التي من شأنها ان تكفر الخطيئة \* ثم انما تأدى بطعام الاباحة غداء وعشاء من غير تملك عندنا وهو مذهب على رضي الله عنه فانه قال في تفسير الآية لكل مسكين غداؤه وعشاؤه \* واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري

ومن ذلك قوله تعالى  
فاطعام عشرة مساكين  
الآية سياقها لا يحجب  
نوع من هذه الجملة  
على سبيل التخيير  
وفيه اشارة الى ان  
الاصل في جهة  
الاطعام الاباحة  
والتملك ملحق به لان  
الاطعام فعل متعد  
مطاوعه طعم بطعم وهو  
الاكل فالاطعام جعله  
اكلا كسائر الافعال  
اذا تعدت بزيادة  
الهمزة لم تبطل وضعها  
وحققتها فاذا لم يكن  
مطاوعه ملكا لم يكن  
متعديه تملكها هذا  
واضح جدا

الكشاف والمظير \* وفي تاح المصادر الكسوة بوشانیدن و ذكر في التيسير في قوله تعالى او كسوتهم ان معناه الالباس وهي مصدر او اذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا في الطعام لا يتأدى بالاباحة فلما ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركين الالباس واللباس وعلى تقدير كون الالباس مراداً منه لا يجوز فيه الا التملك وعلى تقدير كونه مصدراً فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال تلك المكفر لا يحصل بالاعارة بخلاف الطعام على ما بينا \* وهذا اي الطعام يخالف الكسوة \* وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما مع ذلك اي مع كونه جراً من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين \* لان الاعارة منتهية تامة قبل الكمال اي قبل كل دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لانه لو استرده بعد ما لبسه المسكين يومئذ لا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز التعدية الجواز من التملك اليها فانها لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزءاً من الكل فكيف اذا كانت قاصرة بخلاف الاباحة في الطعام لانها لا تتم الا بالاكل الذي به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه \* فهما في طرفي تقيض اي الاعارة في السوب والاباحة في الطعام لو كانتا متساويتين لكانتا متناقضتين اي مخالفتين من حيث ان الاباحة في الطعام كل المنصوص والاعارة في السوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في احد هما عدمه في الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كل حصول المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة \* ويجوز ان يكون الضمير راجعاً الى الطعام والكسوة اي الكسوة تخالف الطعام من حيث ان المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الطعام الفسل او من حيث انه يمكن الخاق التملك بالاباحة في الطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذي يبا ان الاباحة لا يؤدي معنى التملك ههنا والتملك يؤدي معنى الاباحة هناك \* ويجوز ان يكون راجعاً الى الاباحة والتملك في الكسوة اي كل واحد منهما مخالف للآخر لا موافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذي بينا من حصول المقصود بالتملك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بينا في الفرع والاصل معا غلطاً \* اما في الفرع فلانه قاس في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاء النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوصاً عليه واما في الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذي هو تملك وانما ثبت التملك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص في الاصل وهو التملك الى الفرع لاسيما اذا كان منصوصاً عليه غير مستقيم فكان غلطاً \* ثم المعتبر في الاباحة اكلتان مشبعتان مما يكون معتاداً في كل موضع العداء والعشاء او الغدا آن او العشاء آن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة \* ولانه تعالى قال \* من اوسط ما تطعمون اهليكم \* والعداء والعشاء هو

متعام تعديته الى الكل الذي هو مشتمل على هذا المنصوص ﴿ ٢١٦ ﴾ عليه وعلى غيره فيكون علابيعته في المعنى

هذا بخلاف الكسوة  
ن النص هناك تناول  
لتمليك لانه جعل  
لفعل في الاول  
كفارة وهو الاطعام  
جعل العين في الثاني  
كفارة وهو النوب  
لان الكسوة بكسر  
الكاف اسم للنوب  
وبفتح الكاف اسم  
للفعل فوجب  
ان يصير العين كفارة  
للا منفعة وانما يصير  
كذلك بالتمليك  
دون الاعارة فصار  
النص هنا واقع على  
التمليك الذي هو  
قضاء لكل الحوائج  
في المعنى فلم يستقم  
التعدي الى ما هو  
جزء منها وهو مع ذلك  
قاصر لان الاعارة  
في الشاب مقضية  
قبل الكمال والاباحة  
في الطعام لازمة  
لامر دلفعل الأكل  
فيها فهما في طرفي  
تقيض مع التفاوت  
الذي بينا وكان قول  
الشافعي رحمه الله في  
قياس الطعام بالكسوة  
في الفرع والاصل  
معا غلطاً

وتمكين لذلك فاقم مقامه بطريق التيسير \* والضمير في مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوائج  
والثابت لتأنيث المضاف اليه \* فاستقام تعديته اي تعديته حكم النص بطريق الدلالة \* هو  
مشتمل على هذا المنصوص عليه وهو الاطعام الذي يدل على الاباحة \* وغير المنصوص عليه من  
قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء النوب وغيرها فان قيل التملك مراد بالاتفاق وهو مجاز  
فينبغي ان تنهى الحقيقة + قلنا انما جاوزنا التملك بدليل النص لا بعينه لان المقصود من الاطعام  
رد الجوع وهو بالتمليك اتم لانه بردها متي شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كرمه الشتم  
الناتبة بدليل النص لا يمنع التأنيث قوله (الكسوة كذا) ذكر في المغرب الكسوة اللباس \* وفي  
الصالح الكسوة واحدة الكسي \* واذا كان الكسوة اسماً للنوب ونفس النوب لا يكون كفارة  
لانها اسم لوع عبادة وهي اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير النوب به كفارة كلفي  
الزكوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فزادنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الاتاء \*  
ثم الفعل قد يكون تمليكاً وقد يكون اتلافاً بالتمليك كالحرير والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف  
لانها لا تبقى بعده كسوة والله تعالى سمي الكسوة وهي ثياب يكتسى فلم يبق الا التملك واذا اعارهم  
الثوب قانها تملك نوب ولا اتلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تملك المنفعة والله تعالى لم يجعل  
المنافع كفارة انما جعل النوب كفارة فاما الاطعام فتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالطعام  
خارجاً عن ملكه على سبيل اللطف بالغير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالحرير  
فلم يضطر الى الزيادة عليه \* كذا في الاسرار واما اذا قال اضمنت هذا الطعام فانما يجعله  
هبة مجازاً بدلالة الحال لانما ت جعلناه حقيقة كان كاذباً لانه لا يسمى طعاماً الا بان يصير الطعام  
مأكولاً وانه جعل الطعام مفعول اطعمته فتي كان الطعام قائماً لا يكون مفعول الاكل و يصلح  
مفعول التملك مع قيامه فجعل كناية عنه \* وتحقيقه ان الاطعام متعد الى مفعولين وتأثيره  
في المفعول الاول يجعله طاعماً كجاءنا وفي المفعول الثاني اذا كان يطعم عنه يجعله مملوكاً للطعام  
لانه تصرف في العين ولا يمكن ان يجعل تصرفاً فيها يجعلها مطعومة للطعام لان الطعام فعل  
اختياري منه فلم يصلح ان يثبت بالطعام من غير اختيار فيجعل تصرفاً فيها بالتمليك الذي هو  
سبب الطم ومفض اليد ولم يجعل اباحة وان صلحت سبباً للطم لانها ليست بتصرف في  
العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعماً اذ ادنى طريقه الاباحة فلا بد من زيادة تأثير  
له في الثاني وذلك بالتمليك فتبين بهذا انه اذا ذكر كلامه فعولاً كان دالاً على التملك فاما اذا حذف  
المفعول الثاني منه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف في مسئلة  
فلان يعطى ويمنع في علم المعاني فلم يصح ان يجعل تملكاً لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعماً  
لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة ففي النص حذف المفعول الثاني  
لان فيها ذكر المساكين لاذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التملك فجعل اباحة فاما في  
قولك اطعمت هذا الطعام فكلامه مفعوليه \* مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التملك فلذلك جعلناه  
هبة فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضاً يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا ظاهرا لتحقيق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام بالافاقه مع انه وفي الكسوة لا يتجدد الحاجة بمضى اليوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه مما تفاوت فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فاقه لتجدد اليوم مقامه لانه اقيم في نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة في مقام مقامه في الكسوة ايضا وان لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام \* قال انقاضي الامام ابو زيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ما تيسر العباد عنه وذلك بالايام لان مادونها ساعات غير معلومة \* حتى قال متعلق بقوله صار هالكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا \* للعشرة اي للابواب العشرة الا انه اي الزمان الذي اعتبروه \* وفي بعض النسخ انها اي الساعات غير معلومة اي غير مضبوطة \* وكذلك الطعام في حكم التملك مثل الثوب فيحوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض \* قال سمس الائمة في البسوط ولم يدكر اي محمد ما لو فرق الفعل اي الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاباحة انه لا يجوز التجدد الايام لان الواحد لا يستوفي في اليوم الواحد طعام عشرة فلما في التملك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التملك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التملك ليس لانها نهاية فافرق الدفعات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام \* واستدلوا على هذا بما ذكرنا في كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزاء لفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة في كل يوم ٢ واكرهم قالوا لا يجوز لان المعبر سد الخلة ولهذا لا يجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم بملكه والطعام الطاعم لا يتحقق وبعد ما استوفى وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى في هذا اليوم اليه بخلاف كسوة اخرى لما سنذكر \* وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا ولا يلزم الى آخره \* تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد في ساعة واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجر الآخرو هذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز \* فعل او آكل واحد في حق صاحبه في حكم العدم لانه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدى الكسوة واحده لان كلامه بفعله لا بفعله غيره فلم يؤخذ بالتفريق اي لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق قوله (واما دلالة النص) اي الثابت بدلالة النص بدليل قوله فان ثبت بمعنى النص لغة \* قال الشيخ في نسخة اخرى ولا نعني به المعنى الذي يوجهه ظاهر النظم فان ذلك من قبل العبارة وانما نعني به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب اعادة لا شربا بدليل

حتى قال بعض  
مشايخنا يجوز الاداء  
في يوم واحد الى  
مسكين واحد العشرة  
كلها في عشر ساعات  
لما قلنا الا انه غير معلوم  
فكان اليوم اولى  
وكذلك الطعام في حكم  
التملك مثل الثوب  
والاباحة لا يصح الا  
في عشرة ايام ولا يلزم  
اذا قبض المسكين  
كسوتين من رجلين  
فصاءه اجملة انه يجوز  
لان اداء كل واحد في  
غيره في حكم العدم فلم  
يؤخذ بالتفريق واما  
دلالة النص فان ثبت  
بمعنى النظم لغة

وفيه اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان ﴿ ٢١٨ ﴾ الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين

ثبتت هذه الاشارة  
بالفعل وهو الاطعام  
لان اطعام الطعام  
الغنى لا يتحقق  
كتمليك المسالك  
لا يتحقق ومن قضية  
الاطعام الحاجة الى  
الطعم وثبت ايضا  
بالنسبة الى المساكين  
لان اسمهم ينبئ عن  
الحاجة فدل ذلك  
على ان اطعام مسكين  
واحد في عشرة ايام  
مثل اطعام عشرة  
مساكين في ساعة  
لوجود عدد الحوائج  
كاملة فان قيل هذا لا  
يوجد في كسوة  
مسكين عشرة اثار  
في عشرة ايام وقد  
جوزتم ذلك ولا  
حاجة الا بعد ستة  
اشهر او نحو ذلك  
فيل له هذا الذي تقول  
حاجة اللبس وهو  
غلط لان النص تناول  
التملك على ما قلنا  
وقد اتينا التملك مقام  
قضاء الحوائج كلها  
والنوب قائم اذا  
اعتبرت اللبس واذا  
اعتبرت جملة الحوائج  
صارها لك في التقدير  
فكان يجب ان يصح  
الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجديدها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم جملة الحوائج

الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التي تسمى وجبة وهي في وقت الزوال الى اليوم  
الساني والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ما ذكرنا الا ترى انه تعالى  
وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال: ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا \* قوله (وفيه) اي وفي هذا  
النص : اشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال  
الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالاص اطعام عشرة مساكين ومساكين الواحد  
تجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار  
الاداء : وقدا نحن في هذه الآية اشارة الى الجواز كما قرر الشيخ في الكتاب : صاروا  
مصارف بحوائجهم لان الكفارة حتى خاص لله تعالى وجبت بهتك حرمة خالصة لله تعالى  
فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كما في الزكاة  
فعرفنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكاة \* ثبت هذه  
الاشارة بالفعل اي بايجاب الفعل وهو الاطعام : لان اطعام الطعام الغنى اي اطعام  
من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق الا باليد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب  
اطعام الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة  
لا اعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فعرفنا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشر  
حاجات \* ثبت ايضا اي وثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم \* بالنسبة الى المساكين  
اي باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في  
المصرف اليه وهي المسكنة \* فدل ذلك اي دل ما ذكرنا ان المقصود قضاء الحوائج  
لا اعيان المساكين على كذا \* وذكر في شرح التأويلات ان التخصيص بالدفع الى عشرة  
مساكين ايتمكن من الخروج عن الذي ارتكب باسرع الاوقات فانه لو لم يحز التقريب  
على المساكين في يوم ربما عجلته منته فبقي ذنبه غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذي يقع به  
التكفير او يوجب خلافه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هدد دفع الى عشرة  
مساكين لانه مسكين في كل يوم بتجدد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير  
متعددا بتجدد المؤنة والثناء \* وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذي يحصل  
بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادته ولا يحصل  
المقصود : يوضح ما ذكرنا ان اربعة اثناء من شعير لما صليحت ان يصير اربعين منا تقديرا  
بان يؤدى به الى الفقير ثم يسترد هامة بشراء اوهية ثم يؤدى به الى فقير اخر ثم هكذا الى  
ان تتم الكفارة جازا ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الساني مسكينا اخر حكما  
لما عرف ان تجديد الوصف تأييرا في بدل الدين \* فان قيل هذا اي عدد الحوائج  
كاملة في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة اثار الى آخره \* اجاب شيخ الاسلام  
خواجه زاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاسقط

الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجديدها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم جملة الحوائج

ولم يحز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط ﴿ ٢٢١ ﴾ بالرأى نظرا لالفة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى

اهل اللغة كلهم في  
دلالات الكلام ماله  
انا وجبنا الكفارة  
على من افطر بالاكل  
والسرب بدلالة  
النص دون القياس  
وبيانه ان سؤال  
السائل وهو قوله  
واقعت امرأتى  
في شهر رمضان وقع  
عن الجناية والمواقعة  
عينها ليست بجناية  
بل هو اسم لفعل  
واقع على محل مملوك  
الا ان معنى هذا  
الاسم لغة من هذا  
المسائل هو الفطر  
الذى هو جناية وانما  
اجاب رسول الله  
عليه السلام عن حكم  
الجناية فكان بناء على  
معنى الجناية من ذلك  
الاسم والمواقعة آلة  
الجناية فانبتنا  
الحكم بذلك المعنى  
بمعناه في الاكل  
لانه فوقه في الجناية  
لان الصبر عنه اشد  
والدعوة اليه اكثر  
فكان اقوى في الجناية  
على نحو ما قلنا في السمة  
مع التأفيف فمن حيث  
انه ثابت بمعنى النص  
لا بظاهره لم نسمه عبارة

عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعها لعة قهر العدو والتخويف على  
وجهه بقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالحاربة لعة والردة مباشر لذلك كالمقاتل واهدا  
اشتركوا في الغنينة فيقام الحد على الردء بدلالة النص \* واجباب الرجم على غير ما عرفناه  
روى ان ما عازنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرمى لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى  
في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص قوله ( ولم يحز بالقياس )  
اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز لان  
القياس من دلائل السرعة فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة  
\* ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لاتفصل بين موضع وموضع فصيح استعماله  
في كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد \* ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة  
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العدة ووقا من جزاء الماعز وكذا الحدود شرعت عقوبة وجراء  
على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة ايضا بشهادة صاحب النمرع ولا مدخل  
للرأى في معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح  
جراؤها وزاجراؤها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي منه على الرأى \* بخلاف  
الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لعة فيكون مضافا الى السرعة \* ولان  
الحدود بما يندرى بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه سهوة بخلاف الاستدلال  
لان المعنى الذي تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفى عنه السهوة فيجوز اثباتها به  
\* وانما معنى بالشبهة المانعة لخالل المعنى الذي يتعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا السهوة  
الواقعة في طريق دليل السبب لانها لاتمتنع لاتفاق اكر الداس على التعلق باخبار الاحاد  
في الحدود والكفارات ولا جاعهم على صحته اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكم باليات  
وان صدرت عن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والسبب قوله ( ماله ) اى هـ سال  
الباب بالدلالة \* وقوله دون القياس رد لما ادعى اصحاب الشافعى علينا وقالوا انكم انكرتم صحة  
القياس في الكفارات ثم انتم الكفارة في الاكل والسرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك منكم  
مناقضة قال ما ابتدأه بالقياس بل بدلالة النص \* وحديث الاعرابى ما روى اعرابيا جاء الى  
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينف شعره ويقول هلكت اهاكت فقال ما ذا صنعت  
فقال واقعت اهل في نهار رمضان \* ثم دعا فقال اعترفى رقية فضرب يده على صدره عقه وقال  
لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ساتيت الا  
من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجر فقال اجلس فجلس فأتى بصدقات بنى زريق  
فقال خذ خمسة عسر صاعا فتصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج اليها منى ومن  
عياى والله ما بين لاتبى المدينة احوج اليها منى ومن عياى فقال عليه السلام كلها انت وعيال \*  
\* وزيد في بعض الروايات يحزى ولا يحزى احدا بعدك \* بيانه اى بيان انها ثابتة بالدلالة

ولا اشارة ومن حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا رأيا سميته دلالة لا قياسا



ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لعة \* وذكر ايضا في بعض مصنفاته دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها \* وقد ذكرنا تعريف دلالة النص في اول الكتاب فلانعيده \* وانما نعى بهذا اى بمعنى النظم ما ظهر من معنى الكلام كلمة من لا تبدأ الغاية لا هي ان اى تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوى لا الكلام لان اللفظ نفسه \* وهو راجع الى ما \* وانما متعلقة بالمقصود لا بظاهره اى ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوى يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اى معلومة وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلاء فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلاء ولهذا وحلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لقوات معنى الايلاء الذى هو المقصود من استعمال آلة التأديب هو المعنى اللغوى الذى دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلاء هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوى لان اللفظ فانه لم يوضع للايلاء فالتأديب بمعنى الايلاء ثابت بدلالة النص وكذا التأديب اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسأمة بالتلفظ بكلمة اف \* ومعنى مقصود وهو الايذاء فان اظهار التبرم هو المعنى الذى وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالتأديب به هو الثابت بدلالة النص \* ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التأديب لانه هو المقصود والايذاء في الضرب والشم والقتل فوق الايذاء في التأديب فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمي دلالة النص لا عين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذى تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كأن النص تناوله \* الا انه اى هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوى وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوى فتقابل المعنيان وبقي النظم سائما عن المعارضة في الاشارة فترجحت بذلك \* ومثال تعارض الدلالة والاشارة ما قال الشافعي رحمه الله ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وحت في القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى \* ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة \* الاية لان تجب بالعمد ولا عذر فيه كان اولى وبعارضها قوله تعالى \* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها \* فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جرائه جهنم اذا الجراء اسم للكامل التام على ما مر بيانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجراء فلم يكن كاملا تماما الا ترى ان في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال بفحري رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله \* فعرفنا بلفظ الجراء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فترجحت الاشارة على الدلالة \* حتى صح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاستثناء معترض \* ومثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قلع الطريق على الورد لان

وانما نعى بهذا ما ظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهر اللغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الايلاء والتأديب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الاذى والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص



وخفيا فما المعنى الذى تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون طاهرا يعرفه اهل اللسان والا كان  
 قياسا لدلالة فان قيل لا يمكن الحق الاكل والسرب بالجماع بالدلالة الايات التيسوية  
 بين البابين اذ لا بد فيها ان يكون المعنى الموجب في غير المعصوم مله في المعصوم عليه او  
 فوجه وليس كذلك ~~بأن ههنا لا للوقوع مزية في معنى الجناية على الاكل والسرب من وجوه~~  
 احدها ان حرمة الفعل متفاوتت تفاوت احرام الخلل فان اتلاف النفس المعصومة اشد  
 حرمة من اتلاف المال المعصوم لتكون الاذى اشد احترازا من المال ولما نفع البضع حرمة  
 الاذى لكونها سببا للحصول ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لذا الاحصان  
 والام الشديد عند عدمه وكانت الجناية بالوقوع اشد حرمة من الجناية بالاكل فلا يمكن  
 الخافه به وثانيها ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل غير واردة عليه لان  
 الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معصاة الاكل  
 والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ممر فصار انكرن في الباب هو الامساك  
 عن الاكل والسرب فصارت ذلك نقيضا له فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذا الصوم ليس هو  
 الامساك عنه معنى كفى الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه مضاف للبيت والجماع  
 محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض بالجناية على العبادة بالمحظور فوق  
 الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة فانها تنقضي عند ورود المحظور  
 عاينها لعدم المضادة فيرد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فلما ورود الجناية عليها بالنقيض  
 فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الآخر  
 فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتعزم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم  
 يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع  
 من اعتقاد الصوم لكونه محظورا فيه لانقيضا فباعتداهم بعدم نعد وجوده كالمحرم  
 مجامعا لاهله فصار في التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له في الصورة ولا شك ان الجناية  
 الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجناية التي لم تصادف العبادة « وبالله ان  
 الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال  
 الاعرابي هلكتم واهلكتم والاكل والسرب لا يوجب الا فساد الصوم واحدا فكان الجماع اقوى  
 ورابعها ان في الجماع داعين طبع الرجل وطبع المرأة في الاكل داع واحد وهو طبع الاكل  
 فتخرج الزاجر فيماله داعيان لا يكون شرعا في له داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله في اللواطة  
 مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تهاوت اباحت الافطار في وجود بعضها وجد بعض المبيع  
 فيورث شهة الاباحة فلا يصلح موجب الكفارة وفي الجماع لو تهاوى الشبق لا يوجب الاباحة  
 فوجود بعضه لا يورث شهة فصالح موجب الكفارة اجيب عن الاول باننا لانسلم ان منافع البضع  
 اشد احترازا من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لا حرمة

لا بالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتى في نهار رمضان وقع عن الجناية على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان الواقعة عينالم تكن جناية لانها وقعت على محل مملوكه فانه قد نص على واقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى اخر وهو الجناية على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لانه لما اشهر فريضة الصوم في رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان الواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله واقعت في نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى «فلا تقل لهما اف» المنع عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم الجناية الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبنيا على السؤال خصوصا عن افصح العرب والعجم لا بيان نفس الواقع فانه ليس بمقصود بل هوالة للجناية + ثم معنى الجناية على الصوم في الاكل والشرب اكرتمنه في الواقع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه + وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعله صورة ومعنى + اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء الشهوتين \* واما المعنى ففهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرح لان دعاء اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهر التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة عاليا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب الخس لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من الجناية بالواقع اوردها على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشم من التأفيف فتبين اننا ثبتنا الكفارة في الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس + فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل بما يشبهه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد ان اعم حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة + قلنا السرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص بما يعرفه اهل اللسان فليس بسرطا وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي بابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع فيه وقد اشبهه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالدلالة المعينة وهي الواقع لا خلفا معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة \* فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كرمة الضرب الثابتة بنص التأفيف وقد يكون خفيا كشبوث الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهرا

عن النبي بعد ما كان مضرا في أمن وصورة كل شيء تأسه ودماء وهو انه  
 اي الناسي مدفوع اليه خفيه اي واقع به من غير اختيار ولم يذكر حس الانفة لبط  
 الصورة ، فقالا من اي معنى هو انه وهو انه شجون عليه طمعا على وحده لاد مع له  
 فيه ولا لاحد من العباد ، وكان ذلك اي عذر النسيان فاضيف اي الفعل وهو  
 الاكل والشرب بسبب ما عذر لي صاحب الحق فصار عفو هذا معنى النسيان  
 بغيره وهو كونه مطبوعا عليه يعني كون الناسي مطبوعا على النسيان يسهم لغة من النسيان  
 وانما يكن موضوعا له كالإيذاء من انشأه ادلا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستدلال  
 بل يعرف كل احد فعلمنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طمعا في نسيه ان نصير  
 المنصوص عليه وهو الجماع هـ ان المصمم باننا فيه بالدلالة لا بالقراس اعرف ان المعدول  
 به عن القياس لا يتأس عليه غيره ، قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة  
 الاكل في منافاة ركن الصوم اودونه فلا يبقى منافيا مع النسيان استدلالا بالادلة ، فان  
 قيل هما متفاوتان اي المنصوص والجماع ، لان الصوم يحوجه الى ذلك اي الى الاكل  
 والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت المنع من الاكل  
 والصوم يزيد في شهوته فيبتلى الانسان فيه بالنسيان طالبا ولا يحوجه الى انواقعه لان الشرع  
 ليس بوقت للجماع عادة وللصوم ار في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نلقى به  
 النص وهو قوله عليه السلام ، يا معشر الشباب من استطاع منكم البائة فليزوج ومن لم  
 يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء ، وكان النسيان فيه من النواذر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص  
 لانه دون ، وصار اي الجمع ناسيا في الصوم ، كالتسليم في الصلاة اي مثل الاكل ناسيا  
 في الصلوة حيث لم يجعل حقوا لانه نادر فكذا هـ ، وبما ذكرنا تمسك سنين السورى  
 رحمه الله فيجعل النسيان عذرا في الاكل والشرب بالصوم ولم يجعله عذرا في الجماع ، والجواب  
 ما ذكر في الكتاب ، واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان الاكل غلبة  
 الوجود من حيث عموم السبب وللجماع عملية الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة  
 اذا غلب لا يقدر الانسان ان يجمع نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الداعل والمحل مبين  
 ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل  
 غالبا في ذاته فالعلة التي تنشأ من الدات فوق ما تنشأ من السبب فلما عني عنه فلا يعنى عن  
 الجماع كان اولى \* وذكر في المبسوط قد ثبت بالصوم المساواة بين الاكل والجماع في حكم  
 الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان ورده في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعرا  
 في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيصا على انه يعطى عرا ايضا درهما  
 وقوله عليه السلام ، لا فود الا بالسيف ، يحتمل وجهين احدهما لا فود يستوفى الا بالسيف  
 \* والثاني لا فود يجب الا بالقتل بالسيف لان القصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا فود الا بالسيف  
 واراد به الضرب  
 بالسيف ولهذا الفعل  
 معنى مقصود وهو  
 الجساية بالجرح  
 وما يشبهه

ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب ﴿ ٢٢٤ ﴾ ونبت حكمه في الوطئ دلالة لان

اتلاف سبب افعاله لان اتلافه لا يمنع من افعاله بل يمنع من افعاله لا يمنع من افعاله بل يمنع من افعاله  
الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينحصى حرمة اتلافها بالكفارة ولورنى ناسيا للصوم  
لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لا يوجب حرمة في الطعام ايجابها عندنا  
لهذه الجباية ايضا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه سبب الكفارة مع انه  
لم يوجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول  
فعرفنا انها مستويان في معنى الجباية وعن الثاني بان ذلك دعوى بمنوعة بل الجماع  
نقيض الصوم لما بدا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لباحة الله تعالى  
الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما  
على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما في تقويت  
الصوم وافسادهما لبايما والمأثم انهم افساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في المأثم  
وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه افساد صومه وانما  
فسد صومه بفعلها وهو قضاء شهوتها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها  
الحدا بالتمكين في باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجاهها انزله الكفارة  
والجماع ههنا لم يوجب افساد صوم واحد فعلنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد  
لا بافساد صومين وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجلس كما فعله ابو حنيفة  
رحمه الله في مسئلة الواطئة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فتختلف وهما اجنسان مختلفان  
فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما جاهما لقضاء شهوة البطن دون قضاء  
شهوة الفرج فانما يتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادام الروح في البدن وشهوة الفرج  
لا يتجدد في مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقوع دهرًا طويلا  
ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واغوى وكانت اولى بسرع الزجر على  
ان الفعل اذا كان قيامه باسباب كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل  
معصية فان احدهما ان قصد العضيان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي لا يقع  
الجماع الا به من التخصيص في وقت مع وجود الحرمة شرعا قل ما يتفق \* وعن الحامس بابا لان سلم  
ان تناهى الجوع مباح بل المباح خوف التلف وكيف يكون الجوع مباحا لا فطار والصوم ما شرع  
الا لحكمة الجوع بقى ان خوف التلف شرطه تناهى الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا  
في بعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم \* كذا في طريقة الشيخ ابى المعين  
وغيرها قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالدلالة ان الحس ورد في كذا يعنى ما روى ابو هريرة  
رضي الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى اكلت وشربت في نهار  
رهضان ناسيا وانصائم فقال ان الله اطعمك وسفك دمك على صومك لان النسيان فعل وان  
لم يكن اختياريا كالسنة وطونحوه ولهذا يقال نسي ناسي \* معلوم بصورته وهى الغفلة

النسيان فعل معلوم  
بصورته ومعناه اما  
صورته فظاهرها  
معناه انه مدفوع اليه  
خلقة وطبيعة وكان  
ذلك سماويا محضاً  
فاضيف الى صاحب  
الحق فصار عفوا هذا  
معنى النسيان لغة وهو  
كونه مطبوعا عليه  
فعملنا بهذا المعنى في  
نظيره فان قيل هما  
متفاوتان لان النسيان  
يغلب في الاكل  
والشرب لان الصوم  
يحوجه الى ذلك ولا  
يحوجه الى الواقعة  
بل يضعفه عنها فصار  
كالنسيان في الصلوة  
لم يجعل عذرا لانه  
نادر قلنا للاكل  
والشرب منبهة في  
اسباب الدعوة وفيه  
قصور في حاله لانه  
لا يغلب البشر واما  
المواقعة فقاصرة في  
اسباب الدعوة  
ولكنها كاملة في حالها  
لان هذه الشهوة تغلب  
البشر فصار سواء  
فصح الاستدلال  
ومن ذلك قال النبي  
عليه السلام

القصاص عند ابن حنيفة وهو قول زفر ، وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله محب  
 القصاص وهذا المخرج فان حرج اخرجوا لمحب فان القصاص يجب بالذات وفي احاديث  
 يجب القود حرج او لم يخرج في ظاهر الرواية وروى الشافعي عن ابن حنيفة رحمه الله ادا  
 قتله جرحا يجب القود بالآية كانت وان لم يخرج لا يجب القود بالآية كانت ، قالوا ما نعلم ان  
 القصاص وجب عقوبة بمعنى بعد ما ارتكب الجناية وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيدا  
 حيونها يعني قبل ارتكاب الجناية فان شرعه اجر عن اثمرة القتل على ما قال الله تعالى وانكم  
 في القصاص حدوة وانتهاك الحرمة تناولها بما لا يحل كدافي الكحاح وانتهاك حرمتها يحصل  
 بما لا ينطبق النفس احتماله ولا تنفي معه لانه اذا تلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها فاما الجرح على  
 البدن فلا عبرة به يعني في تعلق العقوبة به انما الدرس اى الجرح على البدن وسيلة الى الجناية على  
 النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية لا ترى انه لو لم ينسأ الى النفس لا يجب القصاص فيما يكون  
 بغير وسيلة كالاكل اى فيما يكون جناية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرخي الاسطوانة  
 العطية مثلا كالاكل في الجناية من الجرح لان ما لا يلتصق لا يطبق النفس احتماله مرقق للروح  
 بنفسه والفعل الجرح مرقق له بواسطة الجرح فاجرح بوسيلة يتوصل بها الى اذهاق الروح  
 وما يكون عاملا بنفسه بالغ بما يكون عاملا بواسطة السراية ولما كان هذا انتهى المعنى المعبر وهو  
 عدم احتمال البنية تحت الحكم فيه بالدلالة كما في الضرب مع التأنيب وكما بدت في القتل بالروح  
 والسكين والنسابة بالدلالة بوضوح ما ذكرنا ان هذا لا يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا  
 لا يحاه كقطع الاصبع والغرر بالابره والضرب بسنخات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات فلما  
 وجب القصاص بهذا الفعل وان قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلا يجب بالذات جرح الرخي اولى  
 لانه لا يرحى معه الحيوية اصلا والدليل عليه ان قذاع الطريق لوقعوا بالحديد وبالجر يجب  
 عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كقصاص ثم لم يقع الفرق  
 فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدق فكذلك ههنا كدافي طريقة الامام الرغزي والجواب  
 لابن حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذي ذكرناه انا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا يطبق  
 النفس احتماله ، لكن الاصل في كل فعل الكمال يعني اذا صار الحكم مرتباً على شيء  
 فاعتبار فيه للكمال ، لان للناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس  
 ما يست مع الشبهات بلحق الناقص بالكمال وية الحكم فيه كجديت في الكمال وان لم يكن  
 كذلك لا يلحق الناقص بالكمال لما ذكرناه ان له شبهة العدم فلا بدت به ما لا يست مع الشبهة  
 \* فالاصل في الرنا وقوعه في محل محرم حال عن الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكمال  
 في الجناية على ذلك المحل ثم تعدى احد حكمية وهو الحرمة الى ما هو ناقص في معنى الجناية  
 وهو مواضع الشبهة لان الحرمة ثبتت مع الشبهة ولم يعد الحكم الاخر وهو وجوب الحد  
 لانه لا يثبت مع الشبهة ، وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة بمعنى الجرية والبعضية

معه فاما الجرح على  
 البدن فلا عبرة به انما  
 الدرس وسيلة لما يقوم  
 بغير الوسيلة كان  
 اكل والجواب لابن  
 حنيفة عن هذا ان  
 معنى الجناية هو ما لا  
 تطبق النفس احتماله  
 لكن الاصل في كل  
 فعل الكمال والقصاص  
 بالعوارض فلا يجب  
 الناقص اصلا بل  
 الكامل يجعل اصلا  
 ثم تعدى حكمه الى  
 الناقص ان كان من  
 جنس ما يثبت بالشبهات  
 فاما ان يجعل الناقص  
 اصلا خصوصاً فيما  
 يدرأ بالشبهات فلا

الوجوب \* فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجة لما على الشافعي في انه لا يعمل بالفاعل مثل ما فعل بالمتول من الخرق والعرق والرضخ بالحجارة ونحوها \* وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسألة المساواة \* ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جراء القتل كالقصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصاركانه قال لا قتل قصاصا الا بالسيف \* فان قيل يحتل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف \* قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعا وان حل عليه كان مجازا كقفس القمل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب \* ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص بالاستيفاء كذا في الاسرار \* وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسألة المدل على القولين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الالة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد \* ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجنابة بالجرح وما يشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايداء بالظهار التصجير وما ينذه من الشم والضرب \* ثم ما يشبهه الجرح عند ابى حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل سبجات الميزان على احد الطرفين له في مسألة النقل وعندهما استعمال ما لا يطبق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة \* والحكم وهو القود جراء يتنى على الممثلة في الجباية يعني شرع الحكم على وجه يكون ممثلا للجباية فان القصاص ينفي عن المساواة \* وكذا قوله تعالى \* الحرب بالعدو والعيد \* الاية وقوله عن ذكره \* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس \* الاية يشيران الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن كلاهما كما سنبينه \* فكان اى الحكم وهو وجوب القود \* ثابت بهذا المعنى اى متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته \* واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذى يقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله بمعناه اى المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة مالا يطبق البنية احتماله فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالنقل ويكون تابيا بدلالة الص \* فان قيل الثالث بدلالة الص ما يعرفه كل احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعدها من باب الدلالة \* قلنا لا خلاف لاحد في ان القود في قوله عليه السلام \* لا قود الا بالسيف \* ثابت بمعنى الجباية على النفس وان هذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجباية او الجباية المنتهية في الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذى تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الحشب الكبير الذى لا يطبق البنية احتماله لا يجب

والحكم جزاء يتنى على الممثلة في الجباية وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذى يقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله بمعناه مالا يطبق البنية احتماله فتهلك جرحا كان او لم يكن حتى لا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وحرراً عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لا يطبق حله ولا يتق

ففي ربح معها القصاص وعلامة استقصاء في الاحتياط للدرأ ومأقوله أبو يوسف ومحمد هو الطريق "واصح في تفسير عدلة نءءالاس والله اعلم قوله ( ومن ذلك ) اى ومما نلت نالذله رءوب حد الزنا فى اللواطه على قولهمنا والساء الاولى السببية والنانية للاستعباء معنى اوجء بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطه فقلا اللواطه واثبان المراتء الاحسية فى الموضع المكروه من ربح حد الزنا على الفاعل والمفعول فى رءان ان كان محصين ويءندان لم يكونا محصين وهو قول جمهور العلماء . وقال أبو حنيفة رءه الله لا يءب فىها الحد ولكن يءب فيها اشد التعرير وللإمام ان يءقله ان اعتاد ذلك كذا فى عامة الكتب وذكر القاسى الإمام طهیر الدین رءه الله فى فساواه نافلا عن الروصة ان الخلاف فى العلام امانى وطى المرأة فى الموضع المكروه فى ربح الحد لا خلاف ولو فعل ذلك بعبده او امته او مسكوحه لا يءب الحد بلا خلاف لان الملك مقتضى اطلاق الانتفاع فاورب شبهة فى الفعل : تمسك الجمهور بان الزنا شرعاً ولعة اسم فعل معلوم وهو ايلاح الفرج فى محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة . ومعناه اى المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفء الماء فى ذلك المحل لا لقصد الواد ولذلك يسمى سفاحاً . وهذا المعنى اى معنى الزنا بعينه موجود فى اللواطه وزيادة لانه اى لان فعل اللواطه فى الحرمة فوق الزنا لانه لا تءكشف بمحل فصار نظير الزنا لانه اى من الزنا لاجبىبة لان حرمتها لا تءكشف بوجه . وفى سفء الماء فوقه لان معنى النسل فى الزنا معدوم قصد او فى اللواطه معدوم قصد وزيادة لان المحل لا يصلح للنسل فكون اشد تضییعاً للماء فله بدرو القاء البذر فى محل لا يءت يكون اشد تضییعاً له من القاءه فى محل يءت على قصد ان لا يءت مانع من الوقوع ومیره . وفى الشهوة مثله لان معانى الاشتهاء من الحرارة والین و غیرهما محسوسة فى هذا المحل كما هى محسوسة فى محل الحرث . الا ترى ان الدین قالوا ناطع دون السرع لم یصلوا بن الحلین وان كفارة الفطر یجب فیها بنفس الایلاح كما فى الجماع لان الكفارة تءتنى على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فیة . و فمادون الفرج لا یءقق الفطر حنى ینزل لانه دون ذلك . وكذلك رءوب الاعتسال فى اللواطه یءت بنفس الایلاح كما فى الجماع لانهم سواء فى استءلاب المنى الذى هو سبب العسل وفى جماع البهیمة لا یجب الا بالانزال فءت انهما سواء فى اقتضاء الشهوة . لانه تبدل الاسم من الزنا الى اللواطه باعتبار تبدل المحل وذلك لا یصر كبءل اسم الطرار لا یمع نبوت حکم السارق فى حقه نعدو وجود کال العلة . الا ترى ان حکم الرءم نعدى من ماعز الى غیره وان كان یفارقه باسمه لاسواءئهما فى المعنى الذى تعلق الحکم به فكذا فیمائى فیة . وهذا معنى الزنا لعة اى مادكرنا من معنى الزنا ناءت لعة لاجتهاداً اذ یعرفه كل واحد من اهل اللسان فكأن الحکم النابء به ناءب بالدلالة بالالقاس . والجواب لابى حنيفة رءه الله عن هذا اى عما ذكرنا فى جانبهما انا لانسل صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بین

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد اوجبوا حد الزنا باللواطه بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفء الماء فى محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود فى اللواطه وزيادة لانه فى الحرمة فوقه وفى سفء الماء فوقه وفى الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لعة والجواب عن هذا ان الكامل اصل فى كل باب خصوصاً فى الحدود والكامل فى سفء الماء ما يهلك البشر حكماً وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكماً لعدم من يقوم بمصلحه



لانه هو الكامل في الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقييل والمس لما ذكرنا \* وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية وهي قوله تعالى ' ومن قتل مؤمنا خطأ على ما عرف في التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مما يثبت مع السبب \* وهذا الكامل مما قلنا اي من معنى الجساية : ما ينقض البنية ظاهرا بتخريب الجثة : وباطنا بارتقاة الدم وفساد طبايعه الاربع : هذا هو الكامل في النقص لان حيوة الادعي ما اعتدال البنية ظاهرا وباطنا وكان التقويت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فيجعل هذا الكامل اصلا في قوله عليه السلام : لا قود الا بالسيف : لان القود مما يدري بالسبهات ويعتبر فيه الممالة في الاستبقاء بالص فلا بد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا في مستقيم فيما يدري بالشبهات لانه ناقص لكونه قتلا من وجه دون وجه \* ودليل النقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالمنقل لا يحل ولو جرحه يحل وان كان في غير المذبح \* وقولهما البدن وسيلة وهم غلط لاننا لانعني بهذا اي بعمل القتل او باشتراط الجرح الجساية على الجسم اي على البدن ايندفع بعولكم الجرح وسيلة وتنع والمقصود هو الجساية على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها \* بل نعني الجساية على النفس التي هي معنى الانسان وهي دمه وطبايعه عداهل الاسلام : والقصاص مقابل بذلك اي الجساية على النفس بالص وهو قوله تعالى : وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس \* اما الجسم ففرع يعنى بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولا تريد ان البدن غير داخل في معنى الانسان كما هو مذهب البعض \* واما الروح فلا يقبل الجساية يعنى من العباد لكن الجساية على المعنى وهو الطبايع الاربع لا يتكامل الا بجرح يخرب البنية ويريقي الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل ارفعه به قصد او المجموع يبطل بطلان بعضه فيكون مطلقا معنى الانسان بالاراقة قصدا في تكامل الجساية \* ولهذا كان العز بالابرة في القتل موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الطاهر والباطن الا انه لا يكون موجبا الحل في الذكوة لان المعبر هنالك تسهيل جميع الدم ليمتيز به الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الاوداح والحلقوم عند التبرس \* فصار هذا اي اعتبار الكمال في معنى الجساية \* اولى مما قلناه : خصوصا في العقوبات لانها تندري بالشبهات \* ولا يلزم عليها ما ذكرنا من مسئلة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب ما وجب قصاصا واما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باي قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور قال القاضي الامام جعل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهذا الكامل فيما قلنا ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا هو الكامل في النقص على مقابلة كمال الوجود وقولهما ان البدن وسيلة وهم غلط لاننا نعني بهذا الجساية على الجسم لكننا نعني به الجساية على النفس التي هي معنى الانسان خلقه فالقصاص مقابل بذلك اما الجسم ففرع واما الروح فلا يقبل الجساية ومعنى الانسان خلقه بدمه وطبايعه فلا يتكامل الجساية عليه الا بجرح يريق دما ويقع على معناه قصدا فصار هذا اولى خصوصا في العقوبات



الله قال وجب  
الكفارة بارص في  
الخطأ من المل مع  
قيام العذر وهو  
الخطأ فكان دلالة  
على وجوبها بالعمد  
لعدم العذر لان الخطأ  
عذر مسقط لحقوق  
الله تعالى وكذلك  
وجبت الكفارة في  
ايمن المعقودة اذا  
صارت كاذبة فلان  
يجب في العموس وهي  
كاذبه من الاصل اولى  
فصارت دلالة عليه  
لقيام معنى الصل لكن  
قلنا هذا الاستدلال  
غلط لان الكفارة  
عبادة فيها شبهة  
بالعقوبات لا تخلو  
الكفارة عن معنى  
العبادة والعقوبة فلا  
يجب الاسباب دائر  
بين الخطر والاباحة  
واقول العمد كبيرة  
بمنزلة الرنا والسرقة  
فليصلح سببا كالمباح  
الحض لا يصلح سببا  
مع رجحان معنى  
العبادة في الكفارة  
وكذلك الكذب  
حرام محض

وان يكون فيه افسد دالفراس غير معتبر لاجباب حد الرنا يعنى ليس بموحدة  
للمحدث ترجعوا الى اوطاة عليه بالحرمة وتوحدوا فيه الحد بالاربيق لاولى من المعتبره  
ماد كرنا من المعنى وهى فى اناوطاة غير وجوده والدليل على ان الحرمة الحرة غير  
معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اى مع كونه آكد فى الحرمة من احتير  
فان حرمة لا يتكشف بحال ونسب اخر يوجه مع ان حرمتها تزول بتحليل وانها لم تكن  
محرمه فى الملل المتقدمة او حود دعاء الطمع فى الحمر وعمره فى البول قوله (وهن البات)  
اى ومن البات بالدلالة ان الشافعى رحمه الله اوجب الكفارة فى القتل العمد واليمن العموس  
استدلالا بالقتل الخطأ واليمن الممددة فقال الكفارة انما تجب فى الخطأ لا ارتكاب الجناية  
ولهذا سميت كفارة اى ستارة للادب لا لخطأ فانه عذر مسقط للحقوق فلا يجوز ان يكون  
علة لوجوب ولما وجبت الكفارة فى الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجناية وهو قتل النفس  
المعصومة فلان يجب فى العمد وهو فى معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازيد سبب الوجوب  
لا يسقط الواجب بل يؤكده لا يرى ان قتل الصيد خطا فى الاحرام لما اوجب الكفارة اوحدها  
العمد لزيد معنى الجناية فيه وكذلك اى وكما وجبت الكفارة فى الخطأ بالجناية وجبت فى اليمن  
المعقودة وهى التى على امر فى المستقبل بمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحث  
واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن فى الاصل كذلك فلان تجب فى العموس  
وهى كاذبة من الاصل كان اولى لان حطر العموس من جنس حطر المعقودة اذا حث  
فيها لانه حطر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا لانه فى العموس آكد بوضعه ان اليمن  
نوعان يمن بالله تعالى ويمن بالطلاق ونحوه ثم اليمن بالطلاق بشرط ماض على الكذب  
توجب ما توجب اليمن بالطلاق بشرط فى المستقبل ووجد السرط فكذا اليمن بالله تعالى  
توجب ما توجبها فى المستقبل اذا تحقق الكذب فيها وماد كرنا من المعنى باساعة لان كل  
احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فلما سرعت تدفع الاسم وهو  
يحصل بالجناية وعندنا لا تجب الكفارة فى العمد سواء وجب القودبه او لا يجب قتل  
الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم لما لم يهاجر السا فى دار الحرب  
عمدا وكذا فى العموس لان العمد كبيرة محضة وكذا العموس محذور فلا يصلح سببا للكفارة  
كالزنا والسرقة وشرب الخمر ونحوه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات  
محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات  
ويستحيل ان يصير الجناية سببا لذلك وانها تتعلق باسباب باحة كالنصاب للزكاة والوقت  
لصوم والصلوة \* وعقوبات محضة وانها تتعلق بخطورات محضة لان العقوبة شرعت  
زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصى لاعن المباح وكفارات وهى اتردد بين  
عبادة وعقوبة \* امام معنى العقوبة فيها فلانها لا تجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب

المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه  
 في المعنى الذي تعلق الحكم به لوجهين : احدهما ان الحكم في الزنا انما تعلق بسفح الماء  
 على وجه يؤدي الى فساد الفراش واهلاك البسرحكما لا بمجرد السفح لان الولد يخلق  
 من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها  
 عن الكسب والاتفاق عليه فيهلك ، ولذا سمي تربيته احياء قال عليه السلام : من اخذ  
 لقيط ا فقد احباه . ولهذا او اكره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يرخص له الاقدام حتى  
 لو اقدم يأثم كالمواكره على قتل انسان وفي اللواط لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد  
 تضيق الماء وانه قد يحل بالعرل في الامة بغير ادنها وفي المسكوحة الحرمة باذنها  
 والمسكوحة الامة باذنها او باذن مولاه ، وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه  
 النسب ولا تصور لذلك في الرجل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا  
 ولا يجوز ان يجبر هذا القصاص بزيادة الحرمة من الوجه الذي قال لان ذلك يكون مقايسة  
 ولا مدخل لها في الحدود فان قيل لانسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز  
 او بعقيم لازوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا هلاك الولد ، وكذا زنا الخصى  
 يوجب الحد لئلا يهدى الى فساد الفراش واهلاك الولد : قلنا المعبر والمنظور اليه في  
 احكام السرع الجنس لا افراد وجنس الزنا لا يخاف عن افساد الفراش واهلاك الولد بل  
 هو الغالب فيه على ان محمية الماء لا يعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة ثبتت  
 بوطئهما وكذا الخصى لا يعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا  
 لا يثبت النسب منه كافي الصبي ، والساني ان الزنا كامل بحاله الى آخر ما ذكره الشيخ  
 في الكتاب ، وتقريره بعبارة الامام البرغري ان الحدود شرعت لزواج من الاقدام  
 على الجسايات وانما يحتاج الى الزاجر السري فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان  
 عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر السري كسرب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا  
 والحاجة الى الزاجر في اللواط ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا ، اما في جانب المفعول  
 فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحمّلها الشهوة على الزنا  
 فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلة  
 السليمة فلا يحتاج الى الزاجر السري فنسرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على  
 هذا ، وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن  
 الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم باثنين طبع  
 كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجوده واسرع حصوله لا فكان احوج الى الزاجر  
 فنسرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه ، لان الحرمة المجردة يعني في الزنا  
 بدون هذه المعاني وهي ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البسرحكما

فاما تضيق الماء فقاصر  
 لانه قد يحصل بالعزل  
 ولا تفسد الفراش  
 وكذلك الزنا كامل  
 بحاله لانه غالب  
 الوجود بالشهوة  
 الداعية من الطرفين  
 واما هذا الفعل  
 فقاصر بحاله لان  
 الداعي اليه شهوة  
 الفاعل فاما صاحبه  
 فليس في طبعه داع  
 اليه بل الطبع مانع  
 ففسد الاستدلال  
 بالكامل على القاصر  
 في حكم يدرأ  
 بالشبهات والتزجيح  
 بالحرمة باطل لان  
 الحرمة المجردة بدون  
 هذه المعاني غير معتبر  
 لا يحتاج الحد لا ترى  
 ان تسرب البول لا  
 يوجب الحد مع كمال  
 الحرمة ومن ذلك  
 ان الشافعي رحمه

يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوؤه ، واما الخطر فمن حيث انه جناية على العباد وبه يرتفع  
 النقوض من انه اذا افطر بالمر او بالنا عدا فانه تجب الكفارة ، وفي الاسرار بهذه  
 العبارة ، ولا يلزم كفارة الافطار فانها لا تجب مع شبهة الاباح لان كفارة الفطر انما تجب بعمل  
 مباح في نفسه محظور بصومه بجماع الامل واكل خبزه واما يشترط تحض الخطر لحق  
 الفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا شبهة اباحة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا رني في  
 رمضان وذاك الزنا حرام في نفسه لاحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم واجب اكونه  
 حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة ونسب المعنى الاخر كفارة فلا بد من اعاء حرمة  
 الفعل في نفسه لا يجاب الكفارة والحاقة بالاحلال في نفسه لولا الصوم ، وتحققه ان الكفارة تجب  
 بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطه وفرجه والاقتضاء في نفسه حلال  
 وانما حرم لغيره وهو الصوم في مسئلتنا فلم يصح حراما محضاً لما حل في نفسه لوجوده في محله  
 \* ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب  
 الكبيرة المحضة فاهو طاعة من وجه اولي ، لانا لانسلم انها وجبت بالجناية لانها رجوع  
 عن الجناية ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما  
 يضاف وجوبها الى ديانه واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله ( ولا يلزم اذا قتل بالحجر  
 العظيم ) يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالنقل فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله  
 وان كان محظورا محضاً ، لان فيه اى في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطاء فانه من خطاء العمد  
 عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام \* الا ان قيل الخطاء العمد قتل السوط والعصا  
 على ما عرف في تلك المسئلة ، وذلك لان النقل ليس بالقتل باصل الحلقة وانما هو  
 آلة التأديب الا ترى ان اجراءه لا تأديب بها والمحل قابل لتأديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار  
 الآلة ، ولما كان هذا خطأ العمد اى شبه العمد كان محظورا من حيث العمدية ومن  
 حيث الخطأ لا يخلو عن شبهة اباحة وهذا يستط الفصاح ، وانكذره مما يحتسب في  
 اجابها لرجحان جهة العبادة وبها فيثبت بنسبة الخطأ كليات بحقيقته ، وقد جعله اى  
 جعل محمد القتل بالنقل على اصل ابي حنيفة في الكتاب اى في المسوط شبهة العمد حيث  
 اوجب الدية بيد على العاقلة فكان هذا تنصيحا على اجاب الكفارة لان شبه العمدي واجب  
 الكفارة ، وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الصحاوى والخصاص وبدلالة  
 رواية المبسوط لانه قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب فقد قال  
 ابو الفضل الكرماني في الايضاح وجدت في كتب اصحابنا لا كفارة في شبه العمد على قول  
 ابي حنيفة رحمه الله فالاسم كامل متشاء وتماهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب  
 التخفيف قوله ( واد اقل مسلم حربيا مستأمنا عدا لم يلزمه الكفارة ) يعني اذا قتله  
 بالسيف حتى يكون عدا بالاجماع فانه لو قتله بالنقل يجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله

ولا يلزم اذا قتل  
 بالحجر العظيم فانه  
 يوجب الكفارة عند  
 ابي حنيفة رحمه الله  
 ذكره الصحاوى لان  
 فيه شبهة الخطأ وهى  
 مما يحتسب فيها فثبت  
 بشبهة السبب كما ثبت  
 بحقيقته وذكره  
 الخصاص في احكام  
 القران وقد جعله في  
 الكتاب شبه العمد في  
 اجاب الدية على  
 العاقلة فكان نصا على  
 الكفارة واد اقل  
 مسلم حربيا مستأمنا  
 عدا لم يلزمه الكفارة  
 مع قيام الشبهة لان  
 الشبهة في محل الفعل

ابتداء تعظيم الله تعالى \* اما معنى العبادة فيها فلانها تتأدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خالي عن معنى العبادة ولا نها تكفر الذنب وتحموه وان يقع التكفير الا بما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها سرطا وفوض ادائها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا \* وادانها بتردده بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مستملا على صفتي الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الخطر لان الاثر ابدى يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلحان سببين للكفارة : الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة . هل القتل بحق واليمين الموقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة النظر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى : واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الخطر والاباحة لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى كافر وهو مباح \* وباعتبار ترك التبت او باعتبار الحمل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما . معصوما فيصلح سببا لها \* وكذا اجتمع في الموقودة صفتا الخطر والاباحة من وجهين \* احدهما انها تعظيم الله تعالى ودلائل مندوب اليه ولهذا شرعت في بعة نصرته الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه \* وعلى رضى الله عنه كان يحلف في البيعة للبعض وهى ايضا منتهى عنها بقوله تعالى « ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم » اى بذلة فى كل حق وباطل وقوله « واحفظوا آيمانكم » اى اتبعوا عن اليقين واحفظوا انفسكم عنها \* والثانى ان اليمين الصادقة قد شرع يحلف بها فى الخصومات وتلزم من ادعى عاقد كانت مباحة الا انها تأخذ معنى الخطر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الخطر والاباحة فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فتبين ما ذكرنا ان تعليل الكفارة بوصف الجناية مفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح \* ولا يلزم على ما ذكرناه الا فطر سبب فى رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا سببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لمصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جنائية من وجه دون وجه فانه من حيث انه تناول شئ يحصل به قضاء الشهوة . مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان فى كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما يرجح معنى الخطر فيه كذا فى طريقة الامام البرغرى \* ورأيت فى بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فمن حيث انه

اما الخطأ فدائر بين  
وصفين واليمين عقد  
شروع والكذب  
ير مشروع

بترك الواجب عمدا ، والعمد لغة ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه  
 بعد علمه به . وقال انشأ في رحمه الله يجب بالعمد لغة انما اوجب في السرقة كان المصداق  
 في صلاته وذلك موجود في العمد وزيادة ويست الحكم بالدلالة . ولكن نقول السبب الواجب  
 بالنص شرعا هو السهو على ما قال عليه السلام : اكل سهو وسجدت بعد السلام ، والسهو  
 ينعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصح ان يكون السهو دليل العمد اي الوجوب  
 في السهو دليل الوجوب في العمد لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطأ  
 والمعفودة لا تدل على وجوبها في العمد والعموس ، وذلك لان السجدة عبادة شرعت  
 لله تعالى جبرا لفائت فلا يصح المحذور سبيله وهو تأخير واجب او تركه عمدا قوله  
 (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف السافعي فان عنده لا يجب على المرأة الكفارة في قول لان النبي  
 صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبه لا في جانبها فلعله منها ثنين كباين الحد في جانبها  
 في حديث العسيف . ولان سبب الكفارة الواقعة للعمدة للصوم والرجل هو المباسر  
 لذلك دونها اذ هي محل الواقعة ويست مباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل في ابدون  
 الفرع بخلاف الحدان سببه الرنا وهي مباسرة لله فان الله تعالى سماها زانية ، وفي قول  
 اخري يجب عليها الكفارة ويحمل الزوج عليها اذا كانت مالبة لان ما يتعلق بالواقعة اذا كان  
 بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمل الروح عنها كمين ماء الاغتسال ، فقال  
 الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالواقعة ومعنى الفطر الذي هو حياية كاملة  
 مفهوم منه اي من الوقائع كالايتاء من التأنيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق  
 في جانبه فترجمها الكفارة بطريق الدلالة كالايتاء لها الحد بسبب الرنا اذ تمكينها فعل كامل  
 فان الحد مع القصصان وبيان النى عليه السلام في جانبه بيان في جانبها لان كفارتها  
 واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الحد في جانبها الرجم ولا معنى  
 للحمل لان الكفارة امان تكون عفوية او عبادة وسبب الكاح لا تجري التحمل في  
 العبادات والعفوبات انما ذلك في مؤن الروحية كذا في المبسوط قوله ( واما المفتضى  
 فزيادة على النص ثبت ) اي المفتضى او الزيادة على تأويل المريد فكان الجملة صفة لها  
 « وانصب شرطا على انه مفعول له اي يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة  
 المنصوص عليه شرعا » وقوله للملم يستغن اي المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا  
 « وقوله وجب تقديمه مستأنف » وقوله فقد اقتضاء النص في معنى التعليل له اي وجب  
 تقديم المفتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاء اي  
 طلبه « اولالم يستغن مستأنف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاء النص بيان  
 تسميته بهذا الاسم يعني للملم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص  
 مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المفتضى ، وقد صرح الشيخ به في بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة  
 الفطر وجبت على  
 الرجل بالواقعة نصا  
 ومعنى الفطر فيه  
 معقول لغة فوجبت  
 الكفارة على المرأة  
 ايضا استدلالا به  
 واما المفتضى فزيادة  
 على النص ثبت شرطا  
 لصحة المنصوص عليه  
 للملم يستغن عنه وجب  
 تقديمه تصحيح  
 المنصوص عليه فقد  
 اقتضاء النص

\* وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكره عن القتل بالمقل وببانه ان المسلم اذا قتل مستأما عبدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوي عن اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابي يوسف لان الشبهة المبيحة تنفي عن الدم بعقد الامان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا \* وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت في ذمة فانه حربى يمكن من الرجوع الى دار الحرب فجعل في الحكم كانه في دار الحرب ولهذا يرت الحربى ولا يرت الذمى وان كانا في دار الاسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت التقويم في نفسه حين استأ من كايست التقويم في ماله حتى يضمن بالاتلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمى فكما يسوى بين دية المسلم والذمى عمدنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن ٢ ثم الشبهة في المسئلة الاولى اعنى مسئلة المقل اثرت في ايجاب الكفارة كما اثرت في اسقاط القصاص والشبهة في هذه المسئلة اثرت في اسقاط القصاص ولم تؤثر في ايجاب الكفارة \* فاجاب وقال الشبهة ههنا في محل الفعل لا في الفعل فان دم المستأمن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأمن في دارنا مستأما اخر اوقطع طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير \* فاعتبرت في القود اى اثرت في اسقاطه ٤ لان القود مقابل بالحمل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التى هى بدل المحل مع وجوب القصاص لان نفويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص في مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل صيدا ملوكا لانسان يجب عليه الجراء وقيمة المقتول لما لكه ايضا لانه لا تافى بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالحمل بوجه لا يمكن الجمع بينه وبين الدية ايضا ٥ وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانقاء القصاص \* فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه اى لا يدور بين الخطر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة في المحل ٦ وفي مسئلة الحجر اى القتل بالمقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل خلفه على ما بينا ووضع الالة لتتم القدرة الناقصة فكانت داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل \* فعمت القود والكفارة اى اثرت في اسقاط القود واجباب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اى وما ذكرنا ان الكفارة المشروعة في الخطأ والمعقودة لا يجب في العمد والتمس قلنا السجود المشروع في السهو لا يجب بالعمد اى

فاعتبرت في القود لانه يقابل بالحمل من وجه حتى نافي الدية فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه والعقوبة جزاء للفعل المحض وفي مسئلة الحجر الشبهة في نفس الفعل فعم القود والكفارة ولهذا قلنا ان سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد لما قلنا خلافا لما نعى ايضا

المن توجب ان لا يجوز والافتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء  
واما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بطم كسوت  
الرجم في حق غير ماعز ، ونكن اقسائل ان يقول لانسلم المعارضة لان من شرطها  
تساوي الحجبتين ولا تساوى لان المقتضى الذي قام منه ضى به كلام الامر والدلالة ثابتة  
بالسنة فاني يتعارضان ، ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح  
الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعث هذا العبد منك  
بالف وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير  
معارضة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله ( واختلفوا  
في هذا القسم ) يعنى في عمومه \* وقال اصحابنا رحمه الله لا عموم له اى لا يجوز ان يثبت له  
صفة العموم \* وقال الشافعى رحمه الله له عموم اى يجوز ان يثبت فيه العموم لان  
المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم البابت به بمنزلة البابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه  
العموم كما يجوز في النص ، وقد اعموم من عوارض الطم وهو غير منظوم حقيقة فلا  
يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للمحاجة والضرورة حتى اذا كان المصوص  
مفيدا للحكم بدونه لا يثبت المقتضى لعقولا شرعا والابت بالضرورة بتقدير بقدرها  
ولاحاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فبقى فيما وراء موضع  
الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم \* وهو نظير تناول  
الميتة لما ائيج للمحاجة بتقدير بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الجملة والتناول  
واتناول الى الشيع لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة  
حل الزكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا كذا ذكره خمس الأئمة ، وذكر  
الغزالي في المستصفى لا عموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لاله معانى التى تضمنتها ضرورة  
الالفاظ ، يانه ان قوله عليه السلام : لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل عظماءه لى  
صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفي الاجزاء والكمال وقديق  
انه متردد بينهما وهو مجمل \* وقيل انه عام لى الاجزاء والكمال وهو غلط نعم اوقال  
لاحكم لصوم بغير تبين لكان الحكم لفظا عاما فى الاجزاء والكمال اما اذا قال لاصيام فالحكم  
غير منطوق به وانما اثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام : رفع عن امتى  
الخطأ والنسيان \* معناه حكم الخطأ لا عموم له ولو قال لاحكم للخطأ لا يمكن حمله على نفي  
الاثم والعزم وغيره على العموم \* ورأيت فى بعض كتب اصحاب الشافعى انه متى دل العقل  
او الشرع على اضرار شىء فى كلام صيانة له عن التكذيب ونحوها وثمة تقديرات يستقيم  
الكلام بايها كان لا يجوز اضرار الكل وهو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك  
التقديرات بدليل كان كظهوره فى العموم والخصوص حتى لو كان مظهرا عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا فى هذا  
القسم قال اصحابنا  
رحمهم الله لا عموم له  
وقال الشافعى  
رحمهم الله فيه بالعموم  
لانه ثابت بالنص  
فكان مثله وقلنا ان  
العموم من صفات  
النظم والصيغة  
وهذا امر لانظم له  
لكننا انزلناه منظوما  
شرطا لغيره فبقى على  
اصله فيما وراء صحة  
المذكور



فقال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص طلبه + فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما اذا وقع خبرا لمبتدأ جلة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق \* ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى واقتضاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشيء وتبعاله \* لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت فى ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعاله ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست بتبع \* فان قيل شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكما له يوجب تأخره عنه وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة \* قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجتماعهما فى حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على الشروط لتحقيقه اذ كان متأخرا تحقيقا لا يصلح شرط لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى المصوص عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت باقتضاء هذا الكلام فكان حكما له ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطا له لا للاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية والحكمية فيه باعتبار امرين متغايرين فيحوز \* فصار النابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت بهاى بالصيغة او بالعبارة \* بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بهاى فى بعض النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستبطن منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف \* والثابت بهذا اى بالمقتضى \* يعدل اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص اى اشارته او دلالاته يكون اقوى من النابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوى فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى \* وما جدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظيرا \* وقد تحمل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالفى درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعقده لا يجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقول مما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه  
حكما للنص بمنزلة  
الشراء او جب الملك  
والملك او جب العتق  
فى القريب فصار  
الملك بحكمه حكما  
لشراء فصار الثابت  
به بمنزلة الثابت بنفس  
النظم دون القياس  
حتى ان القياس  
لا يعارض شيئا من هذه  
الاقسام والثابت بهذا  
يعدل الثابت بالنص  
الا عند المعارضة به



الارض للزراعة يقتضى شرهه الا انه شرط امكان الرراعه وكان طلب الاعتاق عنه صلحا لتمايك  
اولا بالف ثما الاعتاق عنه وكانت الاجابة من المدعور تملكه منه او لا تملكه فميت تملك بالث  
فى ضمن الاعتاق كما هما عقدا البيع ثم حصل الاعتاق بعده كن يقول اغيره ادعنى زكوة مالى  
او كفرعنى ففعل اجزأه وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الايمان نفسه لانه ينسب  
تمليك او اقرار من اوله لا اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا وتبين بما  
ذكرنا انه امر باعاق ملك نفسه لملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هو ملك  
الحال لا عدم مصادفة العتق اياه فتصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف  
ثابت بما لو قل اعترق هذا العبد عنى وقوله لو اعتقد بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذى  
ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتره او لاسم يعتقه وليس هذا كالا مراءى بالبيع والاجارة  
والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتدريج الملك لا اذ افعلا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له  
صار هذا بيع العبد واجارته وكتابته قبل القبض وكل ذلك فاسدها بالاعتاق قبل القبض  
فجائز فامكن التصحيح ولا يلزم على ما ذكرنا اذا قل لامرأته تزوجى فانه لا يقتضى  
طلاقا الابالية \* لانا انما ابتنا المقضى التصحيح المفقوظ ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكما  
بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزويج فالتزويج بالكتابة امر نفسه لابل امر الروح فانه  
لا ولاية له عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اسائه اقتضاء ولان من شرط تزويجها  
الفراغ عن الاول لا الطلاق فم يصير مقتضيا له لانه لا ينسب الاقتضاء الاضرورة قوله  
(ولهذا) اى ولان البيع ينسب بشروط العتق فى المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف  
والشافعى رحمه الله اذا قل اعترق عبدك عنى غير نسي فاعتقه انه يقع عن الامر ونسب الهبة  
اقتضاء كايست البيع فى المثال المذكور ولا يشرط فيها القبض لانه اى لان عقد الهبة او  
الملك بطريق الهبة ثبت بطريق الاقتضاء بالاعتاق فيست بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرطه  
وهو القبض فمفسودا كما يسقط اعتبار قبول فى البيع بل اولى لان القبول ركن فى البيع  
والقبض شرط فى الهبة فم يسقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط  
اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الائمة وهو اوضح من تركيب الكتاب \* ولما  
ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلاقبض فكما الهبة الى فى ضمنه \* وهذا اى ثبوت الهبة  
بلا اشتراط قبض مقتضى بل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قل  
اعتق عبدك عنى بالب ورطل من خبر \* وهو فى الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل  
حصى فلا يجوز ان يستط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقضى قول وهو دون الفعل فلا  
يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرما فيصح ان يسقط  
شرما تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كفى هذه الصسورة \*  
والبيع الفاسد مثل الهبة اى فى توقف ثبوت الملك على القبض فى كل واحد منهما لما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف  
رحمه الله انه لو قل  
اعتق عبدك عنى بغير  
شئ انه يصح عن  
الامر ويثبت الملك  
بالهبة من غير قبض  
لانه ثابت مقتضى  
بالعتق فيثبت  
بشروطه فيستغنى عن  
التسليم كما استغنى  
البيع عن القبول وهو  
الركن فيه فلا استغناء  
عن القبض وهو  
شرط اولى وهذا كما  
قال اعترق عبدك هذا  
عنى بالف درهم  
ورطل من خبرانه  
بصح ويعتق عنه  
وان لم يوجد التسليم  
والبيع الفاسد مثل  
الهبة لما قلنا

وكذا لو كان حاصلا قوله (ومثال الاصل) اى نظير هذا الاصل وهو المقتضى \* وكأنه ذكر لفظ الاصل لثلاثتهم انه مسال العموم ، او معناه مثال المقتضى اذ هو الاصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا \* انه اى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق \* يتضمن البيع مقتضى العتق اى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والملك على البيع فى هذه الصورة لتعيينه سببالة بدلالة قوله على الف \* وشرطه يعنى يثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه ، قال شمس الأئمة وهذا المقتضى ثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف فى المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل ولما كان شرطا كان تبعاً لشرطه فثبت بشرط العتق لا بشرط نفسه لان السى اذا ثبت تبعاً يعتبر فيه شرائط المتبوع اظهاراً للتبعية كالعبد يصير مقيماً وان كان فى غير موضع الإقامة بنية الإقامة من المولى وكذا الجردى بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر فى الأمر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلاله بان كان صديقا لا قد اذ له وليه فى التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية \* ولو جعل اى المقتضى بمنزلة المذكور صريحاً كما قال الشافعى لثبت بشرط نفسه اى اعتبر فيه اهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول وثبت فيه الخيار ان اترى انه لو صرح المأمور بالبيع فى هذه الصورة بان قال بعته منك بالالف واعتقته لم يجز عن الأمر لانه ما امره ببيعه مقصودا وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاد اى به مقصودا لم يأت بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الأمر فتبين بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمقصود فيما وراء موضع الحاجة ، وفى هذا المال خلاف زفر فانه قال يقع العتق فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافته الى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام : لا تعتق فيما لا يملكه ابن آدم \* ولا يجوز اضرار التملك ههنا لان الاضرار تصحیح المصرح به لا لابطاله واذا اضرار التملك صار معتقاً عبد الأمر لا عبد نفسه ، ولانه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ بأمره اولى وكان هذا كالموفا لاخر بع عبدك عنى من فلان بالف درهم او أجره عنى من فلان بكذا او كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الأمر فكذا ههنا ، وفى الاستحسان صح هذا الأمر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب باثبات شرطه فوجب انبائه تصحیحا لكلامه كما اذا باع المكاتب برضاء او باع شيئا بالف سم باعه بالقبض من ذلك المشتري او بخمسمائة يفسخ الكتابة والبيع الاول تصحیحا للتصرف الثانى \* وهذا لان العبد محل لحلول العتق والملك الذى هو شرط النفاذ وصف له والحال بصفتها شروطا والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعه لا محالة كالامر بالصلوة والنذر بهامر بالطهارة ونذر بها لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار

ومثال هذا الاصل  
اعتق عبدك عنى  
بالف درهم انه يتضمن  
البيع مقتضى العتق  
وشرطه حتى ثبت  
بشرط العتق لما  
كان تبعاً له ولو جعل  
بمنزلة المذكور كما  
قال الخصم لثبت  
بشرط نفسه

فما يختلجه ، وقد وقع احد المظاين وهم كذاك ومن الباع الصحيح رائدا . وذكر الامم  
 البرعري واما بيع الماسد فليس القصد فيه ببرد . اذ على قال : <sup>١</sup> ر م ن بدون القصد  
 والفساد ليس باصل نفسه بل هو ملحق بالجائر لكنه اضعفه احتياجا الى قبض وقوا . ا  
 ثبت في ضمن العتق تقوى به فصار مل الجائر في هذه الحالة فاسمعى عن القبض فعمل عليه  
 على ان القبض ساقط لا على انه حاصل فالله فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط  
 اصلى فيها الا ترى ان الله الجائزة لا تعمل الابه ، وذكر في المبرط والاسرار  
 ان مالبة العبد وان تلفت بالاعتناق ولم يحصل في يد العبد شيء منها ولكن من حيث  
 ان العبد يتفجع بها الاعتناق يندرج فيه انى قص وذلك يكفى في البيع الفاسد دون الهبة  
 كما قبض مع الشيوخ فيما يختل القسم مع الاتصال في التار على رؤس الاشجار . كفى  
 لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عدد الشيخ ابى الحسن الكرخي يقع العتق  
 عن المأمور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كفى الهبة قوله  
 (ومثله) اى مثاله الآخر قوله لامرأته التى دخل بها عتدى ناويا بالطلاق فان الطلاق يقع مقتضى  
 الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن الدكاح تقدم الطلاق فيصير كانه قال قد وقع  
 عليك الطلاق فاعتدى ، ولا يلزم عليه قوله لها فى العدة اعتدى ناويا بالطلاق حيث يقع مع انه  
 لا ضرورة لان الامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة . لاننا نقول لا ار  
 اقيام العدة في تصحيحه لان وجبه ان يجب عليها اعتداد بهذا الكلام اى في ايجابه ووجوب  
 هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه ، ثم تصحيح هذا الكلام وجهان احدهما  
 ان يقدم الطلاق عليه والاخر ان يجعل مستعارا بالطلاق على ما مر ولا يمكن تصحيحه بتقديم  
 الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها سوى سوى تنجيم تلك العدة كلوطقة صريحا فيجعل  
 مستعارا للطلاق تصحيحه واحتمازا عن العاية . ولهذا اى ولكون الطلاق نابتا فضاء  
 لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن بابا لان الضرورة تدفع بالواحدة الرجعية ولا يصر الى  
 الثلاث والبيان من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشافعي) اى مثال المقتضى  
 الذى يجزى العموم فيه عنده ولا يجزى عدنا قوله ان اكلت فعدى حر او ان سرت ،  
 ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب اى يصدق  
 اصلا عدنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكل محل الفعل واسم الفعل  
 لا يكون اسما لمحمل ولا دليلا عليه لانه الان الفعل لا يكون بدون المحمل فيات المحمل  
 مقتضى مكان نابتا في حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو مما وراء الملقول غير  
 ثابت فكانت النية واقعة في غير الملقول فلقوا . وكذلك في مسألة الخروح اذ نوى مكانا  
 دون مكان بان نوى الخروح الى بغداد مثلا لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت  
 وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من حيث اللغة وانما يثبت ذلك مقتضى لان الخروح

ومثاله ما قلنا اذا قال  
 الرجل لامرأته بعد  
 الدخول اعتدى  
 ونوى الطلاق وقع  
 مقتضى الامر بالا  
 عدنا دول هذا لم يصح  
 نية الثلاث وهذا كان  
 رجعيًا ومثال خلاف  
 الشافعي ان اكلت  
 فعدى حر او ان  
 سرت ونوى  
 خصوص الطعام او  
 الشراب لم يصدق  
 عدنا ومن قال ان  
 خرجت فعدى حر  
 ونوى مكانا دون مكان  
 لم يصدق عدنا ومن  
 قال ان اعتسلت فعدى  
 حر ونوى تخصيص  
 الاسباب لم يصدق  
 عدنا ما قلنا

جهما الله يقع العتق  
عن المأمور لأن القبض  
والتسليم بحكم الهبة  
لم يوجد لأن رقة  
العبد بحكم العتق تلف  
على ملك المولى في يد  
نفسه وذلك غير  
مقبوض للطالب ولا  
للعبد ولا هو محتله  
وقوله ان القبض  
يسقط باطل لأن ثبوت  
المقتضى بهذا الطريق  
أمر مشروع وإنما  
يسقط به ما يحتمل  
السقوط والقبض  
والتسليم في الهبة  
شرط لا يحتمل السقوط  
بحال ودليل السقوط  
يعمل في محله وأما  
القبول في البيع  
فيحتمل السقوط إلا  
تري أن الكل يحتمل  
السقوط فيعقد  
بالتعاطى فالشرط أولى  
ومن قال لا خبر بعتك  
هذا الثوب بكذا  
فاقطعه فقطعه ولم  
يتكلم صح وكذلك  
البيع الفاسد مشروع  
مثل الصحيح فاحتمل  
سقوط القبض عنه  
فصح إسقاطه بطريق

ان ما ثبت مقتضى ثبت بشروط المقتضى لا بسروط نفسه \* وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما  
الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لأنه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق إلا بالملك  
صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك إلا بالقبض ولم يوجد أما حقيقة فظاهر وأما تقديرا  
فلأن رقة العبد أي ماله بحكم الاعتاق تلف على ملك المولى لأنه في حالة العتق ملكه  
والاعتاق ابطال للملك والمالية \* في يد نفسه أي في يد المولى لأنه في يد العبد  
لأن ماله في دانه حقيقة وله يد معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال  
في المضاربة ولم يكن للمولى ولأنه استردا ما أودعه العبد من المودع وذلك أي المتلف وهو  
المالية لا يصلح أن يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لأنه لم يحصل في يده شيء ولا هو محتمل  
للقبض لأنه هالك وإذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للأمر لم يثبت العتق عنه لأنه  
لا عتق في غير الملك فوقع عن المأمور لأنه لا مرد له \* واندرج في كلام الشيخ الجواب  
عما يقال القبض قد وجد تقديرا لأن العبد هو الذي يتصرف اليه المالية والهبة تقع في  
نك المالية والعبد في يده نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبة الشيء من هو  
في يده حيث يكتفي بذلك القبض ولا يجب قبض جديد وكقوله لا آخر اطعم عن  
كفارتى عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الأمر \* والدليل  
عليه ان البائع لا يملك جنس المبيع باليمن فيما اذا قال لعبد اشترى نفسك من  
مولائك ففعل لأن العبد في يده نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لأن يد  
العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا \* فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلف  
على ملك المولى فلا يمكن أن يجعل احدا قابضا لها \* بخلاف مسألة الطعام فان المسكين يقبض  
عين الطعام فيمكن أن يجعل قابضا للأمر أو لائمه لنفسه \* وكذا في مسألة البيع لم يملك الملك  
والمالية بل انتقلا الى المشتري فيمكن أن يجعل العبد نائبا عنه في القبض \* وقوله ان القبض  
يسقط بالافتضاء باطل لأن ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط المقتضى ويسقط  
اعتبار شروطه أمر شرعي فيؤثر في إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض  
والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال ان لم يوجد صورة أو حبت الهبة للملك بدون  
القبض ودليل السقوط وهو الافتضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله \* وأما  
القبول في البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالافتضاء على ان لا يجعل تقدير الكلام  
بعه منى ثم اعتقه لأنه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل نجعل تقديره كأنه قال اشترته منك  
فاعتقه عني وكان المأمور اذا اعتقه قال بعته منك ثم اعتقه عنك كذا في طريقة الامام البرغري  
\* وكذلك أي وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله فيعتبر به في الحكم لأن الفاسد  
لا يمكن أن يجعل اصلا ليعرف حكمه من نفسه \* فاحتمل أي الفساد سقوط القبض عند نظرا  
الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح إسقاطه بطريق الافتضاء لأنه دليل السقوط فيعمل

مسكرا فصح القول تخصيص لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم فلا يصدق قضاء  
 فصار اصل هذا الفصل بالتشير اليه في المدسوط وغيره انية التخصيص في غير  
 الملفوظ لغو فادا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا او الوقت  
 كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكل هذا  
 الرجل واراد حال قيامه او الصفة كما اذا قال لا تروح امرأة واراد امرأة كوفية  
 او بصرية كانت نيته لغوا ولا يقال في هذه المسائل يحدث بكل طعام وكل سراب  
 وكل مكان ولو كان اليقين بالطلاق او العتاق حصل الطلاق والعتاق بالجمع وهذا آية  
 العموم لا نناقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول الخلف عليه فانه لو تصور  
 هذه الافعال بدون الطعام والنسرات والمكان لحصل الخلف ايضا وهو كالوقت والحال  
 فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها اورا كب او راحل يحدث للعموم اللفظ لكن  
 لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكندا هذا واعلم ان يكون مسألة الاكل  
 والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا  
 شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء  
 فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الأئمة وسوت المقتضى شرعا لامة مشكل  
 لان لاقتضار الاكل الى الطعام والشرب الى السراب والخروج الى المكان لا يستفاد  
 من الشرع بل يعرفه من لم يعرف السرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت  
 ضرورة تصحيح الكلام شرعا وعدلا لانه كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول  
 الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون مطوقا به لكن يكون من ضرورة  
 اللفظ اما من حيث يمنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني او  
 يمنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضرار الفعل  
 وهو الوطى او البكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلتها الا بافعال المكلفين  
 او يمنع كون المتكلم صادقا لابه مثل قوله عليه السلام رفع عن امي الخطأ والنسيان انما  
 الاعمال بالايات لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل حينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من  
 باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين مقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المفسر فيما ذكر من  
 نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف  
 ما اختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه  
 ذكر في تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدي يدل على المفعول  
 بصيغته ووضع لفظه فاما المقتضى فاما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذکور  
 قوله (وقد يشكل على السامع) الى آخره اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشكل على  
 السامع الفصل بين  
 المقتضى وبين  
 المحذوف على وجه  
 الاختصار وهو  
 ثابت لغة وآية ذلك  
 ان ما اقتضى غيره  
 ثبت عند صحة  
 الاقتضاء واذا كان  
 محذوفا فقد  
 مذكورا انقطع  
 عن المذكور

مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه بالية \* وكذا في مسألة الاعتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال غيت الاعتسال عن الجنابة لم يصدق تصاء ولا ديانة \* وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر \* ولسانه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاعتسال يقتضى سببا ولا عموم له فبطل \* فان قيل المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة ماله صرح به وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فيصح الخصوص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا اليلة فعبدى حرثم قال غيت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى \* قلنا نعم المصدر وهو اعتسال مذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فاجب العموم في الاسباب فصح الخصوص في ذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فدل ذلك صح كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع \* فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اعتسالا ونوى الاعتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او نفلا يجب ان يصدق \* الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقيل \* ولا يقال ان لم يصح يعني ما نوى حيث انه تخصيص ينبغي ان يصح من حيث انه متنوع الى تفصل وفرض وتبرد \* لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمله اللفظ لغة لا في غيره \* وذكر في الجامع الرهاني اذا قال ان اغتسلت اغتسالا صحته نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم ولل اسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم - ولا يقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور في حق صحة الفعل لا في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت \* ولو قال ان اغتسل اليلة في هذه الدار فكذا او نوى تخصيص الفاعل بان قال غيت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان النصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص \* وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي لان للمقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص \* بخلاف قوله ان اغتسل احدقانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لاقتضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعمت فقبلت التخصيص \* وكذا اذا قال اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي

ولو قال ان اغتسل اليلة في هذه الدار فعبدى حرثم فلم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احدا وان اغتسلت غسلا

بعضك الحرفا تفجرت \* اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت ، وقوله جل ذكره : فادلى  
 دلوه قال يانسرى \* اى فزع فرأى غلاما متعاقبا بالحبل فقال يا سرى وفي نظائره ككرة  
 ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاختصاء على ما ذكرتم لانه ليس بامر سرعى واداك ان  
 كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة ، فلما ذكرنا من العلامة في جابب المقتضى وهو  
 التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جابب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح  
 به وقد يتقرر وقد لا يتقرر كفى قوله \* واسأل القرية ، فبلرومه في المقتضى وعدم لزومه في  
 المحذوف يتحقق الفرق بينهما \* وفيه ضعف سببناه \* وحقيقة الفرق ان المحذوف امر  
 لعوى والمقتضى امر نرعى قوله ( ومثله ) اى مثل المحذوف يعنى من نظائره \* او مثل  
 قوله تعالى واسأل القرية \* قوله عليه السلام ، رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا  
 عليه ، لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعها  
 بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالله عليه السلام الى  
 يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان للماهية اوللاستعراق اذلاعه بالاجماع  
 والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب في كلام صاحب السرعة ضرورة تحققها في حق  
 الامة فلا بد من تقدير شئ يمكن اضافة الرفع اليه تحكيما للكلام وهو الحكم لانه هو  
 الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب السرعة في الاحكام ولما ثبت ان الحكم وهو  
 المقدر كان من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى لنعبر بظاهر الكلام على تقدير التصريح  
 به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الطاهر وهو الخطأ واختاء اليه ، ومعنى جمع  
 الشيخ بين المضمرة والمحذوف في قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو  
 ان المضمرة اثر في الكلام مثل قوله تعالى ، والفرق قدرناه والمحذوف لا اثر له مثل قوله  
 تعالى \* واسأل القرية ، هوان بعض الاصوليين سموها هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ  
 محذوفا جمع بينهما اسارة الى انه اراد به ذلك النوع لا غيره \* والى انه لا فرق بينهما فيما  
 نحن بصدده \* وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى ، واسأل القرية ، او ومثل الحديث  
 المذكور قوله عليه السلام ، الاعمال بالناس ، في ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى  
 وذلك لان العمل بظاهره لما يقتضى ان لا يوجد عمل بلانية لدخول اللام المستغرق للجس  
 في الاعمال سم الحكم بانها تقتصر الى الية وقد تعذر العمل به لادبته الى الكذب الذى  
 هو مستحيل في كلام الرسول عليه السلام لتحقيق كبر من الاعمال بدون الية لم يمكن بد  
 من ادراج شئ يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير  
 يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ  
 الاعمال الذى كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لامن

ومثله قوله عليه  
 السلام رفع الخطأ  
 والنسيان لما استحال  
 ظاهره كان الحكم  
 مضمرا محذوفا حتى  
 اذا ظهر المضمرة انتقل  
 الفعل عن الطاهر  
 وكذلك قوله عليه  
 السلام الاعمال  
 بالنيات فلم يسقط عموم  
 الحديث من قبل  
 الاقتضاء لكن لان  
 المحذوف من الاسما  
 المشتركة على مامر



واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يوصلوا بينهما فقالوا  
هو جعل غير المنطوق مطوقاً لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه  
فذهب اصحابنا جميعاً الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول  
بالعموم \* والقاضى الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسماً واحداً  
فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فقتضاها النص ليتحقق معناه  
ولا يلغو في تعريفه هذا دخل المحذوف ايضاً \* ثم قال ومساله قوله تعالى \* واسأل  
القرية \* اى اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون  
المسئول من اهل البيان ليفيد فثبت لاهل اقتضاء ليفيد \* قال وقال عليه السلام \* رفع  
عن امتي الخطأ والسيان وما استكرهوا عليه \* وعينها غير مرفوعة فاقضى ضرورة زيادة  
وهو الحكم ليصير مفيداً وصار المرفوع حكمها وبنت رفع الحكم عاما عند الشافعي  
المؤاخذة في الآخرة والنجاة في الدنيا وعندنا انما يرتفع حكم الآخرة لا غير لان هذا المدير يصير  
مفيداً فنزل الضرورة \* قال وقال عليه السلام \* الاعمال بالنيات \* والمراد حكم الاعمال فان عينها  
تبنت بلانية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الحكم  
الآخرة من البواب فانه مراد بالاجماع والمأثبات هدامرادا وصار الكلام مفيداً لم يتعد  
الى ماورائه كانه قال نواب الاعمال بالنيات \* ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم  
متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فعبدى حر على  
ما ذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم  
قسماً آخر غير المقتضى وسماه محذوفاً ووضع علامة تميز بها المحذوف عن المقتضى فقال وقد  
اشكل على السامع الفصل اى يتحقق الاستثناء عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على  
وجه الاختصار اى السىء الذى حذف لاجل الاختصار ولكنه نابت لعة \* وآية ذلك اى  
علامة الفصل والفرق بينهما \* ان الذى اقتضى غيره وهو الذى نسميه بمقتضيا \* نبت عند  
صححة الاقتضاء اى تقرر عند التصريح بالمقتضى \* واذا كان محذوفاً الى اذا كان الشئ  
محذوفاً \* فتقرر مذكورا انقطع عن المذكور اى انقطع ما ضيف الى المذكور وتعلق به عنه  
وانقل الى المقدر \* لعدم الشبهة اى لعدم الاشتباه والالتباس يعنى الحذف انما يجوز  
اذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملبساً وليس هنا التباس فجاز الحذف \* ثم استوضح  
انه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال \*  
الأتري انه الضمير للشان \* متى ذكر الاهل اى صرح به \* انتقلت الاضافة اى اضافة  
السؤال الى القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق  
المقتضى وتقريره \* لانتقله اى نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يتقرر  
الكلام بعد اظهار المحذوف ايضاً مثل تقرر في الاقتضاء كفى قوله تعالى \* فقلنا اضرب

مثل قوله تعالى  
واسأل القرية ان  
الاهل محذوف على  
سبيل الاختصار  
لغة لعدم الشبهة  
الأتري انه متى ذكر  
الاهل انتقلت  
الاضافة عن القرية  
الى الاهل والمقتضى  
لتحقيق المقتضى  
لانتقله



مجموع الكلام وتقويم معاه لالاfran ككاته وذلك حاصل مع التغير اري ذكرتم فلا يكون  
مبطلاله بل يكون مقرا وصححا ، واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي  
التي جازتكم على مخالفة المتقدمين فذاست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا  
لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعل  
فعل التطبيق والكلامان ينشأن عن معنى واحد الا ان احدهما اوجزه مثل الاسد  
والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم ، واعلم ان المحذوف عند  
القاضي الامام ابي زيد رحمه الله لما كان من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه  
المحذوف ايضا على ما ذكرنا ووافقه الشيخ في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف  
لابد له من ان يزيد في التعريف قيدا ينصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحد مانعا  
بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المصوص عليه شرعا ونحوه  
والافهم يستقيم الحد ، وفذكر الشيخ في بعض مصنفاته المسمى عبارة عن زيادة  
ثبتت شرطا لصحة حكم شرعي قوله (ولهذا قلنا) اي ولان المقتضى امر شرعي  
ضروري قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع  
الا واحدة كمالينو شيئا ، وقال الشافعي رحمه الله يعمل نيته ويقع مانوى لان قوله  
طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المصوص عليه فكان تختما للتعميم فيعمل نية  
الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلق نفسك اوات باين ونوى  
الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو اطلق الثلاث بدتقال انت طالق ثلاثا صح  
ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لا بغيره ،  
وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولولم يحتمل  
العدد لما استقام الاستفسار ، ولنا انه نوى ما لا يحتمله لنفسه فبلغت نيته كما لو قال لها  
زوري اياك او حجي ونوى به انطلاق وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لاسم  
الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد  
بوجه لا يقال للمثنى وللاثلاث طالق بل يقال طالقان وطواق وهذا لا خلاف فيه فان  
عند الخصم على النية في الطلاق السيد عليه طالق لا في طالق ولكن ذلك الطلاق  
ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح  
الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايقاعا من قبل الزوج وفي تصرفه ذلك فثبتناه ليتحقق  
هذا الوصف منه صدقا وانا كان نابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام في حكم غير  
المفوض فلا تعمل نية التعميم فيها لانها لا تعمل الا في الملقونا ، وقوله لان المذكور  
نعت المرأة اي المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل لنية لا الطلاق الذي هو محل

ولهذا قلنا فيمن قال  
لامرأته انت طالق  
ونوى به الثلاث ان  
نيته باطلة لان المذكور  
نعت المرأة والطلاق  
الواقع مقدم عليه  
اقتضاء لسكنه  
ضروري لا عموم له

قبيل المقتضى \* ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحدين المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لانه نابت لغة لاقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا هذا نعم مع ذلك لم يقل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس مانع من العموم غيره + فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء ، وقد مر بيان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف + وان ما حذف اختصارا كان عاما اي يقبل العموم لان الاختصار احد طريق اللغة فكان المختصرا نابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعي ثبت ضرورة وانها تدفع بالخاص فلا يصر الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل + هذا بيان الطريقة التي اختارها الشيخ ههنا وشمس الأئمة وعامة المتأخرين + وقد اختار الشيخ في شرح التقويم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضي في التقويم \* ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا يصلح فارقة بينهما لان الكلام في المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصریح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا لما مور بل يصير ملكا للامرو صار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغير وكذا في قوله ان اغتسل الليلة في الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصریح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على مانص عليه الشيخ ، وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله تعالى «اضرب بعضك بالجر فانفجرت» وامنا له وكفى قوله ان خرجت فعبدى حرقان المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه في موضع النفي ولم يتغير الكلام بتصریحه \* وما ذكرتم من الجواب لا يغنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضممار ولا يتغير الكلام بتصریحه لا يعرف بلزوم تقرر الكلام في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اى اقسامين لا شترهما في النقرر وان امتازا احدهما لجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا \* وكذا المقدر في الحدين المذكورين ليس من باب الحذف الذي ينتهوه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شيء بل يحتمل على حقيقته ان امكن والافعل الكذب وانما قدر فيه ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير \* وقولكم المقتضى تصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح غير اله مسلم ولكن المقتضى تصحيح

وما حذف اختصارا  
وهو ثابت لغة كان  
عاما بلا خلاف لان  
الاختصار احد  
طريق اللغة فاما  
الاقتضاء فامر  
شرعي ضرورى  
مثل تحليل الميتة  
بالضرورة فلا يزيد  
عليها

مثاله فبدل على مصدر ماضى لغة لا على مصدر فى الحال فينبى ان ينفرد  
 التطبيق لم يكن موصودا فى لزمان الماضى لئلا يمتنع به زعمه ان يكون المصدر  
 شرعا تصحيحا له واوجب مصدر من قبل المتكلم فى الحال وكان المصدر الذى شرعا  
 لا لغويا فلم تصح فيه نية اتعميم بيومه اقتضاه قوله (واذا الميسر) جراب عما ييسر  
 ان البان فى قوله انت باين نعت مثل طابق فى فوه انت طابق فبدل لغة على قياس  
 البيونة بالوصف يصح بناءه عليه وهى لم تكن موصودة فى الكلام وانما بدلت شرعا  
 بطريق الاقتضاء تصحيحا له ثم صحت نية اتعميم فيها عندكم حتى انوى اللاب يقع  
 فليكن كذلك فى طابق ايضا لان الصريح اقوى من التكايد فقال در سه  
 ان البان وما يشبهه من الكسايات كالحلية والبرية هل طابق من حيث انه منفرد  
 ولادلالة على العدد وان بوب البيونة بطريق الاقتضاء ملئوت الطلاق فى طابق وهو  
 معنى قوله مقتضى لواقع انهم اذا قام من حيث ان البيونة الزاوية وان كانا باية  
 متصل بالمرأة لئلا يظهر اثرها فى الحال حتى حرم الوطى والدواجى على الروح  
 \* ولا تصالها وجهاى اى ونسب البيونة فى المختل اقتضاء طريقان بيوت بيوت تقبلع اماك  
 اى الحل النابت للروح فى الحال وبيوت تقبلع الحل اى حل الحلية بان لا تبقى المرأة محلا  
 للسكاح فى حقه فكان النابت بطريق الاقتضاء متوجها فى نفسه فتعدد المقتضى حكما وهو قوله  
 انت باين بواسطة تعدد المقتضى وهو البيوت معنى صارق قوله انت باين محتملا للبيوتين بسبب  
 انقسام البيوت الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هى الزوجة اقضاء من الزاوية ومن  
 شرطها وقوع ثلاث وابداياته تنصت شرطها فوقع اللاب وان اريد به الناقصة فهى  
 تدبت اقتضاء دور الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان ككل واحد منهما تدبت  
 مقتضى لفظا ومحتملا فدانوى اللاب فقد عين احد محتمله فصح تعيينه وانوى  
 مطلق البيوت تعين الاذنى لانه متيقن به \* واما طابق فلا يتصل بالمرأة للحال اى فى  
 الحال واللام لوقت اى لا يدب حكمه وانزه فى الحال لبقاء جميع احكام السكاح من حل  
 الوطى ووجوب النفقة والسكنى لان حكمه فى المالك اى فى اراته معلق بالمرط  
 وهو اقتضاء العدة او جعله بايا عسا اى حينة رجه الله وحجسه فى الحال ان فى  
 ازالة حل الحلية معلق بكمال العدد وهو ايداع الطلقين الاخرين وانما حكمه  
 للحال اى السابق فى الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اى انعقاد علة توجب  
 الحكم فى آوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال المالك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون  
 زوال الحل بانضمام مملها اليها وهذا الانعقاد فى ذاته غير متنوع فلا يعمل فيه الية ولو نوع  
 انما ينوع بواسطة العدد اى اذا اردت ان تقم على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالتحاق

واما البان وما يشبه  
 ذلك قبل طابق من  
 حيث انه نعت مقتضى  
 للواقع غير ان البيونة  
 متصل بالمرأة للحال  
 ولا تصالها وجهاى  
 اقتطاع يرجع الى  
 المالك وانقطاع يرجع  
 الى الحل فتعدد  
 المقتضى بتعدد  
 المقتضى على الاحتمال  
 فصح تعيينه واما  
 طابق لا يتصل بالمرأة  
 للحال لان حكمه فى  
 المالك معلق بالمرط  
 وحكمه فى الحل معلق  
 بكمال العدد وانما  
 حكمه للحال انعقاد  
 العلة وذلك غير متنوع  
 فليتنوع المقتضى الا  
 بواسطة العدد فبسير  
 العدد اصلا

النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لائحة \*  
 لان المذكور هي المرأة باوصافها اي بوصفها ، لا الطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة  
 وطلق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا فعل الايفاع  
 الذي يصدر من الزوج ولا اثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها نابضا لائحة ؛  
 لكنه اي لكن الاقتضاء يعني المفتضى او لكن الطلاق الواقع ضروري لاعموله لما مر  
 فلم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث وكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح \*  
 وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ تقديم وتأخير ، وترتيبه والطلاق الواقع مقدم  
 عليه الاقتضاء لان المذكور هي المرأة باوصافها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لاعموله  
 وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح \* وقوله ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله  
 انت طالق ثابتا لائحة جواب عما يقال يقال لان سلم ان الطلاق بابت اقتضاء بل هو بابت لائحة  
 كما في قوله طلق نفسك لان كل مشتق اسما كان او فعلا دال على المصدر لائحة فكان ثبوت  
 الطلاق في قوله انت طالق من حيث الائحة فيصح نية التعميم فيه ؛ فاجاب وقال نعم  
 الامر كما قلت لان دلالة لائحة على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه  
 كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها  
 لا على المصدر قائم بالواصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فتدل لائحة على طلاق قائم  
 بها هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطبيق  
 وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأه كان امرها شرعيا لا لغويا ؛ ولان الئعت  
 لائحة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا  
 يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لا اثر له في ابيات الضرب والجلوس  
 اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والواقع كذبا ولغوا وههنا يثبت بهذا الكلام  
 الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا تحكياله فكان شرعيا لا لغويا ؛ ولا يقال انت  
 طالق جعل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن  
 ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار ؛ لا نأقول معنى  
 صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير فمن حيث ان الطلاق لم  
 يكن ثابتا وثبت به سمي انشاء ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية  
 ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال للمطلقة  
 والمنكوحه احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرنا ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء ؛ وكذلك  
 ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكان الئعت يدل على مصدر قائم بالموصوف لا بالواصف كذا  
 قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال وقوله طلقك ، موضوع على

لان المذكور هي المرأة  
 باوصافها وقد نوى  
 عموم مالم يتكلم به  
 والعلم من اوصاف  
 الظم ولم يكن المصدر  
 ههنا ثابتا لائحة لان الئعت  
 يدل على المصدر  
 الثابت بالموصوف لائحة  
 ليصير الوصف من  
 المتكلم بناء عليه فاما  
 ان يصير الوصف  
 ثابتا بالواصف بحقيقته  
 تحكياله لوصفة فامر  
 شرعي ليس بلغوي  
 وكذلك ضربت بناء  
 على مصدر ماض  
 وطلقتك يوجب  
 مصدرا من قبل المتكلم  
 فكان شرعيا

لا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى ٢٥١ **السكنى** في بيت واحد انه يصح والمكان ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لمعنى حتى لا يصح نيته لو نوى بآبائه لكن نية جل البيوت تصح لانه راجع الى تكميل فعل المساكنة لا بما علة وانما بتحقيق بين اثنين على الكمال اذا جمعها بيت واحد لكن الميمن وقعت على الدار وهذا قاصر عادة فصحة نية الكامل والمساكنة ثابتة لغة فصحة تكميلها ولا يلزم عليه رجل قال لصغير هذا ولدي فجاءت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وهى ام معروفة انما تأخذ الميراث وما ثبت الفراس المقتضى لان السكاح ثبت بينهما مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع في قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم لكن المقتضى غير متزوج فيصير في حال بقائه مثل النكاح المقعود

لغة مثل قوله ان خرجت فعبدي حر في دلالة عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدي حرو عنى به السفر خاصة صدق فيما يده وبين الله تعالى ولم يصدق في الحكم وقال القاضى ابو هنيئ من القضاة الاربعة لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر النعل وانه لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاغتسال \* قال وجواب الكتاب اى الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان في بعض النسخ العتيقة ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر مكررة في موضع النفي فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديدا ومسل الخروح الى السفر وقد يكون قصيرا مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فصحة التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق القاضى لان فيه تخفيفا عليه وهذا بخلاف قوله طمسك لان صيغته تدل على مصدر ماضى ولا مصدر فى الماضى الى آخر ما ذكرنا وهذا مستعمل لدخول حرف الشرط فيه وكان مل قوله طلق نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه قوله ( ولا يلزم ) الى آخره ، اذا حلف لا يساكن فلانا ولا نيته فاليمن واقعة على الدار والبيت لان المساكنة معاكلة من السكنى وهى المكث فى مكان على سبيل الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا النعل مهما على سبيل المحاطة والمقارنة وذلك اذا سكنا بيتا او سكنا فى دار كل واحد منهما فى بيت منها لان جميع الدار مسكن واحد ، فان نوى حين حلف ان لا يساكنه فى بيت واحد صححت نيته ولم يحث بالمساكنة فى الدار وكان ينبغي ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت اقتضاء نية التخصيص فيما لا لفظ له باطلا ، الا انها صححت من حيث انه نوى محتمل كلامه بان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك فى ان يصل نعل كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك فى بيت واحد على الكمال واما فى الدار فيحصل الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل اللوب ونحوهما لا اصل السكنى فاذا لم ينو شيئا يحث بمجاز السكنى لان السكنى فى دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا فى بيت ، وفى البيت الواحد يحث حينئذ بعموم الجواز \* واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من انواع المساكنة فيصح ، لكن نية جل البيوت يصح يعنى نية جلة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يعين واحد منها تصح \* من اجل فى الكلام اذا ابهى \* عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر معترض يعنى الميمن واقعة على المساكنة فى الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة فى العرف قوله ( ولا يلزم عليه )

العددية فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا في ازاله الملك والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل  
مثل الينونة الخفيفة والغليظة واذالم ينقسم الابواسطة العدد صار العدد في التنويع  
وازالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذلا دلالة له على العدد بخلاف الينونة  
لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين \* وذكر في الطريقة البرغرية  
بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين او انت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت  
الينونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت باحدى الينونتين كان له ان يعين  
احديهما فاذا عين ببت ذلك الوجه اقتضاء و صار كما انصوص عليه ومعلوم ان الينونة الغليظة  
لا تبت الاسبها وهو التطبيقات الثلاث فثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت في قوله انت  
طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثاني والثالث ضم  
عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفي البان ما اثبتنا عموم الينونة لانا لانجمع بين الينونة  
الخفيفة والغليظة بل تثبت احدهما لاثبات النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لا يثبت  
الا بسبه فيثبت بسبه اقتضاء قوله ( ولذا قال لها طلق نفسك ) يحتمل ان يكون  
ابتداء كلام مثالا لعموم المحذوف \* ويجوز ان يكون من تمة المسئلة الاولى بيانا  
للفرق بينه وبين قوله طلقك والمسائل المذكورة \* يعنى قوله طلق نفسك  
يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا  
ثابت لغة لاقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى  
دل عليه في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف  
على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة  
لانه مختصر من قوله افعل التطبيق على منال سائر الافعال اى الامر بها  
فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل  
الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت وبضرب مختصر من قولهم فعل الضرب  
في الزمان الماضى ويفعل الضرب في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لغة  
احتمل الكل والافل كما لو قال لها طلق نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانها  
تحتمل العموم والخصوص على مامر بيانه \* واما طلقت فنفس الفعل اى اخبار  
عن نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضى ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد  
بالعزيمة او معناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطبيقا في الشرع لانه  
اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح والفعل  
حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا يصير خطوتين بالعزيمة فلهذا  
لا يعمل نية الثلاث فيه \* وذلك اى قوله طلق نفسك في دلالة على المصدر

واذا قال لامرأته  
طلق نفسك صحت نية  
الثلاث لان المصدر  
ههنا ثابت لغة لان  
الامر فعل مستقبل  
وضع لطلب الفعل  
فكان مختصرا من  
الكلام على سائر  
الافعال فصار مذكورا  
لغة فاحتمل الكل  
والاقل كسائر اسماء  
الاجناس واما طلقت  
فنفس الفعل ونفس  
الفعل في حال وجوده  
لا يتعدد بالعزيمة  
وذلك مثل قول  
الرجل ان خرجت  
فعبدى حرانه تصح  
نية السفر لان ذكر  
الفعل لغة ذكر المصدر  
فاما المكان فتثبت  
اقتضاء ففسدت نية  
مكان دون مكان

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص . قال القاضي الامام الاشارة زيادة معنى على  
معنى النص وانما يثبت بايجاب النص اياه لاحتمال دلالة الخصوص وبيان انه غير  
نايت . قال شمس الاثمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالكلمات بالعبارة  
من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا  
الثابت باشارته . وذكر بعض السارحين ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلي على  
الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى ابل احياء عند ربهم . والاية مسوقة لبيان  
علو درجاتهم . فاورد عليه ما روى انه عليه السلام صلى على جرة سبعين صلوة .  
فاجاب بان تلك الاشارة حصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فبقت في حق  
غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله ( ومن الناس من عمل في النصوص )  
اي استدلل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا وهي فاسدة عندنا \* واعلم ان عامة الاصوليين من  
اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى مسطوق ومفهوم وقالوا دلالة المسطوق ما دل عليه  
اللفظ في محل الطق وجعلوا ما سمي به عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل \* وقالوا  
دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل الطق . ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة  
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن  
الخطاب ايضا وهو الذي سمي به دلالة النص . والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت  
عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء  
بالذكر \* ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام . فمبدأ الشئ بذكره  
في التمسكات الفاسدة ان النص على الشيء باسمه العلم اى بالاسم الذي ليس بصفة  
سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في حديث الربوا واسما علم  
كقولك زيد قام او قائم \* يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالمصوص عليه  
وقطع المشاركة بينهم وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الرقاق وابو حامد  
المر والرودى وبعض الخنابلة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم اللفظ . وعند جمهور العلماء  
لا يدل على التخصيص ونفى الحكم عامدا . تمسك الشريق الاول في ذلك بان مفهوم  
اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة ادلا فائدة له سواء ولا يجوز  
ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال لمن يخاصمه ليست اى بزانية ولا اختى  
زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل  
يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم  
ذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة \* يؤيده قوله عليه السلام \* الماء من الماء \*  
فان الانصار رضى الله عنهم فهموا التخصيص به حتى استدلوا به على نفي وجوب

ومن الناس من عمل  
بالنصوص بوجوه  
اخر هي فاسدة عندنا  
من ذلك انهم قالوا  
ان النص على الشيء  
باسمه العلم يدل على  
الخصوص قالوا  
وذلك مثل قوله عليه  
السلام الماء من الماء  
فهم الانصار رضى الله  
عنهم من ذلك ان  
الغسل لا يجب  
بالاكسال لعدم الماء  
وقلنا نحن هذا باطل  
وذلك كثير  
في الكتاب والسنة  
قال الله تعالى ذلك  
الدين القيم فلا تظلموا  
فيه انفسكم والظلم  
حرام في كل وقت



اي على ما ذكرنا ان مقتضى لا يثبت العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم  
العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه  
وهو الارث \* فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير متنوع لا يقال  
نكاح يوجب الارث ونكاح لا يوجب بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كملك  
في البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث منل النكاح  
المعقود عليه قصدا \* الاترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك ينبت بالبيع  
النايب مقتضى ايضا كملك الملك منل ما اذا قالت امرأة لمولى زوجها اعتق عبدك  
هذا عنى بالف درهم او قال رجل لمولى منكوحته اعتق امتهك هذه عنى بالف ففعل  
ينبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا ولا يقال لانسلم ان الارث  
من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدون نكاح الكافرة والامة \* لانا نقول  
انما تمنع الارث هالك بعارض الكفر والرق كما تمنع الحل بعارض الظهار والاعتكاف  
والحيض الاترى انه لو زال المانع بان اسلمت المرأة او عتقت الامة كان الارث  
باعتبار ذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولو لم يكن موجبا للارث  
في الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع \* وذكر شمس الأئمة رحمه الله ان ثبوت  
النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه اذ لا يتصور ولد فينا الابوالد ووالدة فكان  
التنصيب على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيب على الاخ يكون  
تنصيصا على اخ آخر اذا الاخوة لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص  
يكون ثابتا بمعنى النص اذ لا يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح  
ههنا كاقضاء الملك في قوله اعتق عبدك عنى على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء  
يكون باقيا لا باعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فعر فانه ميتة بينهما بالوفات  
واتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث \* وهو معنى قول الشيخ فيصير في حال  
بقائه مل النكاح المعقود قصدا قوله (والسابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا)  
يعنى كما ان مقتضى لا يحتمل التخصيص لانه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لا يحتمل  
التخصيص ايضا لان معنى التخصيص بيان ان اصله الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت  
بالدلالة ثابت بمعنى النص وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير  
متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون  
نسحا لا تخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي ابو زيد رحمه الله  
لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم بما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه  
من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه

والثابت بدلالة النص  
لا يحتمل الخصوص  
ايضالان معنى النص  
اذا ثبت كونه علة  
لا يحتمل ان يكون غير  
علة واما الثابت  
باشارة النص فيصالح  
ان يكون عاما يخص



نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لا يزيل الاحلا واحدا فذا سب في حق الروح  
والمستولى اتفق من غيرهما ضرورة وكان ادب الحرمة على غير ثبوت المحل وكذا  
الامر لما وجب الماء ورده ومن ضروره الاتان به ترك ضده لان الاستعمال بضده يؤدي  
الى تقويته بت حرمة الضد او كراهته بوجوب الماء ورده لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على  
الغير وحرمة الضد اضيفت الى السكاح والامر لاضافتها اليها فلما بسوت الحكم  
في محل فمد يستغنى عن النفي عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بالضرورة الى المنبت وهو النص  
وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان اصول بالتخصيص باطل  
اذ لو كان لخصوص الاسم ان في نفي الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة  
لا يتعدى مع قيام امانع ولا مانع اقوى من النص اذ التعليل في مقابله يؤدي الى ابطاله  
وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو  
المسكوت عنه لكنه يدل عليه بمفهومة لا بصريحه والمفهوم لا يمتنع من القياس فلا يفضى القول به  
الى ابطال القياس بل الى التعارض ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل  
في المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المطوق في تلك  
المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهومه موافقة فذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت  
ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر  
في قوله وقد اجمع الفقهاء لا يوهنك ان تقول بعدم جواز القياس كذهب اليه نذاته يدل  
على ثبوت التخصيص بالتخصيص على السبى بالاسم وان عدم جواز القياس بناء  
عليه فانهم انما يجوزوه لتردده بين ان يكون صوابا وخطأ لانص يمنع منه بمنزلة العمل  
بخبير الفاسق فانه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لانص مانع من العمل به وانما خصهم  
لان الاحتجاج على الخصم يد بتقولهم لا يقول نداء القياس ١ ورأيت في بعض النسخ  
لو كان مفهوم اللقب جمة لكان يلزم من قول ائمة زيد موجود ونحمد رسول الله كفر القائل  
ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله  
وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي  
اليه ثم اجاب الشيخ عما استدوا به من قوله عليه السلام الماء من الماء بان الاستدلال من الانصار  
رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التخصيص على  
التخصيص بل بلام المعرفة المستعرة للجنس المعرفة له عدم عدم اليهود الموجبة الانحصار  
\* اولما روى في بعض الروايات ٢ لاما لاهن الماء ٣ وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب  
الخصر والتخصيص بالاتفاق ٤ وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق  
والانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الغتسلات من المني اي بسببه لكن لمادل

وتد اجمع الفقهاء  
على جواز التعليل  
ولو كان لخصوص  
الاسم ان يمتنع في غيره  
لصار التعليل على  
مضادة النص وهو  
باطل واما الماء من الماء  
فان الاستدلال منهم  
كان بلام المعرفة وهو  
لا يستغراق الجنس  
وتعريفه وعندنا هو  
كذلك فيما يتعلق بعين  
الماء غير ان الماء يثبت  
عيانا مرة وتارة دلالة

الاعتسالم بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب \* ومن  
 اوجب الغسل بالاكسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم  
 قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل \* فكان هذا دليلا على  
 اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم \* والمراد بالماء الاول في الحديث الماء الطهور وبالثنائي  
 المني \* وكلمة من للسببية اى استعمال الماء لاجل الاعتسالم واجب بسبب المني \* والاكسال  
 ان يجامع الرجل ثم يفتقر ذكره بعد الايلاج بلا انزال يقال اكسال الفحل اى صار ذا اكسال  
 كذا في الفايق \* وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال \* فلا تظلموا فيه  
 انفسكم \* اى في الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك  
 على اباحة الظلم في غيرها \* وقال تعالى \* ولا تقولن لنى انى فاعل ذلك غدا الا ان  
 يشاء الله \* اى الا ان شاء الله سم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره  
 من الاوقات في المستقبل \* ومثله قوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكتب غدا \* وقال النبي  
 صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة \* ثم لم يدل ذلك  
 على تخصيص الجنابة دون غيرها من اسباب الاعتسالم \* وقوله ولانه عطف على ماتقدم  
 من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحن هذا اى ما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل  
 على التخصيص باطل لان ذلك اى التخصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير  
 ولانه يقال الى آخره لان النص لم يتناوله قال الشيخ في شرح التوقيم النص متى اوجب  
 حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص  
 بذلك الاسم مانعا بوث الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال  
 في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه  
 لم يوضع للنفي اولى \* فكيف يوجب النفي وهو ضده \* وذكر في بعض الشروح ان  
 الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة  
 والسكون والسواد والبياض فايوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا في محلين فكذلك  
 الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعل واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض  
 \* واعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافي اتحاد  
 المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل في حق الزوج والحرمه في حق غيره وكذا الاستيلاء  
 على المباح يوجب الحل في حق المستولى والحرمه في حق غيره وكذا الامر بالشئ ايجاب في حقه  
 ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم في المنصوص عليه ونافيا عن غيره  
 \* واجيب باننا لم ندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا في اثبات  
 شئ لا يجوز ان يكون مؤثرا في اثبات ضده والحرمه على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان  
 اردت ان هذا الحكم  
 غير ثابت في غير  
 لسمى بالنص فكذلك  
 ندنا لان حكم النص  
 في غيره لا يثبت به بل  
 ملة النص وان عني لا  
 يثبت فيه يكون النص  
 مانعا فهذا غلط ظاهر  
 لان النص لم يتناوله  
 فكيف يمنع ولانه لا  
 يحاب الحكم في المسمى  
 فكيف يوجب النفي  
 وهو ضده

كما ثبت من قولهم ضرر و قولوا هذا محمد بن وان قوله ما يروى من قوله  
 اللهم اهدنا نزل الاحاد لا في احكامكم على الله يرض عنها كذا الله ان يرد احاد من  
 جواز الهدى لاسير اليه وفي واحد ولا يحسن الاستفهام فان من هذا ان ضربك ربنا ما  
 فاضربه حسن ان يسأل ان ضربني خاطئا هل اضربه واداف الخرج الزكوة من ماله  
 السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم  
 فانه لا يحسن ذلك في الطريق ولا يقر انما حسن لانه قد يراد به نفي جواز  
 لاننا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى الجمار ضرورة دليل  
 ولا دليل وبان اخر عن دي الصفة لا يبقى غير الموصوف فان ان رجل اراقل قام اسودا وخرج  
 لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر او بمفهوم الاسم والمقب  
 فان الاسماء وضوؤه تميز الاجسام والاشخاص كالانسان فريد الصفات وضوؤه تميز  
 النوع والاحوال كدويل وقصير واثم واثم اذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه  
 عما عداه فانه اذا قيل في الاصل الزكوة لا يدل ذلك على نفيه عن السر وحيث ان يكون  
 التقييد بالصفات بما به وان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقص وقد قالوا اضرب  
 الرجال الطوال والقصار عطف وايس بنقص ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل  
 على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا وقولهم لم يدل تخصيص  
 الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذا ائحت على التخصيص يجوز  
 ان يكون غيره لان في الواجب عليه ككثرة من قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص  
 الحكم بعرفاء مع ككثرة خوضنا في طلبه وتوفر دواعينا على طلب الحق فلسا  
 واولا فانه ان كل فائدة ينبغي ان تكون مربية لكم فلهذا احصلت وانه عروا عليها فحكم  
 جعلتم عدم العلم بانه ثمة كما عدم الثابتة وهو خسر والدليل عليه ان التخصيص  
 بالاسم لم يدل على النفي حتى يتم الحكم في التكاليف والطعومات في حديث الربا وقد اختلف  
 بالاسماء الستة مع ان كلام الشارع لا يخفى عن الفائدة واداء طلب الفائدة قيل لعل الراعي اياه  
 سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك نقول لتخصيص  
 فوائد الاول ما يبالاه لواءت جميع محل الحكم لا يبق للاجتهاد مجال في  
 التخصيص ببعض الالقب والوصاف بالذكر تعريض للسبتهدين للشواب الجليل الذي  
 في الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم وندوم العلم محنونا باقيا لهم ونداءهم في الفكر  
 والاستنباط واولا هذا لذكر كل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازي الحكم لا يبق  
 للمفاس مجال الثانية انه لو قال في الغنم زكوة ولم تخصص السائمة لجاز الاجتهاد اخراج

الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفس ايضا في الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمنى  
 وصار معناه جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة فخصر في المنى لا يثبت بغيره وهو معنى  
 قوله فيما يتعلق بالماء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه بابت تقدير  
 لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومره دلالة فان التقاء الحنانين وتواري الحنفية لما كان سببا  
 لنزول الماء كان دليلا عليه فاقم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كاللوم اقيم مقام الحدث والسفر  
 مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا منافوا ؛ وجوب  
 العلة \* واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيلبتوا الحكم  
 بهافي غير المنصوص من المواضع لينا لادرجة المستنبطين ونوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد  
 النص عام متناولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله ( ومن ذلك ) اى  
 ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعنى اذا تعلق  
 الحكم باسم عام مقيد بوصف كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فاراسم الغنم  
 عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بأكمله بخلاف قوله تعالى يحكم به الذين  
 اسبوا فانه ووصف يعم النبيين اجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف  
 رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات \* كان ذلك دليلا على نفيه اى نفي الحكم عند عدم ذلك  
 الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوما الصفة وحقيقته ان يكون للمصوص عليه  
 صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفه في النصفة كقوله تعالى ومن قتل  
 مسلما متعمدا \* وقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مؤبرة فتمرتها  
 للبائع فتنخصيص العمد والسوم والتأثير بالذكور يدل على نفي الحكم عما عداها عند مالك  
 والشافعي وجهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الطواهر وجاعة من المتكلمين  
 وابى عبدة معمر بن المثنى وجاعة من اهل العربية ؛ وعندنا لا يدل عليه ذهب ابو العباس  
 بن شريح وابوبكر الففال الشاشي والعزالي من اصحاب الشافعي والقاضي ابوبكر الباقلاني  
 وجهور المتكلمين \* واحتج الفريق الاول بما روى ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة  
 حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلام الى الواجد دخل عقوبته وعرضه  
 انه يدل على انلى من ليس بواجد اى مطل من ليس بعنى لا يحل عقوبته اى من جنسه  
 وعرضه اى مطالبته \* وبان من قال لغيره اشترى عبدا اسود فيهم منه نفي الابيض واذا قال  
 اضربه اذا قام فيهم منه المنع اذا لم يقم \* وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم  
 يكن لذكر فائدة فانه لو استوت العلوفه والسائمة في وجوب الزكوة لم تبق لذكر السائمة فائدة  
 وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة متمنع فتخصيص الشارع اولى واحتج الفريق الثاني بان نفي  
 الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الانبات الا بقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى عن  
 الشافعي ان الحكم  
 اذا اضيف الى مسمى  
 بوصف خاص كان  
 دليلا على نفيه عند  
 عدم ذلك الوصف  
 وعندنا هذا باطل ايضا

أو الوصف يخالف العلة في أنها لا توجب العدم عند العدم لأنها توجب الحكم ابتداء  
لأنه وجد موجب قبلها بمصارت هي مؤخرة حكم ذلك الموجب إلى حين وجودها  
فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم  
العلم فانه لم يوجب النفي لأنه أوجب الحكم ابتداء اذ ليس له موجب قبله حتى  
صار التخصيص عليه مؤخرا حكمه إلى حين وجوده ولذلك لا يوجب العدم عند العدم  
بوضوحه ان التخصيص انما يوجب النفي اذا تم الكلام بدونه كما في قوله عليه السلام في الغنم السائمة  
زكوة + اذ لو سقطت السائمة لما اختلف الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اختلف  
الغنم لاختلف الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه ولا يكون التخصيص به مؤخرا  
نافيا ، ولما ان اقصى درجات الوصف اى اعلاها ، اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل  
قول الراوى نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوان ليس  
بمؤثر في حرمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة ، ومما هذا ايضا ، في قوله ايضا  
رفع ابهام وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اسارة الى ما قبله من قوله ولا ار للعلة  
في النفي فرفع ذلك الابهام بقوله ايضا ودين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى  
+ من نساكنكم اللاتي دخلتم بهن - ولم يبين انه اذا كان بمعنى السرط ما حكمه مع ان النزاع  
فيه لانه قد تبين حكم السرط بعد هذا انه لا ار له في النفي فيفهم منه حكم ما الحق به  
ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل قوله (ولا يلزم على هذا الاصل) وهو  
ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي مادكر في المسوط امة ولدت ولادة  
اولاد من غير زوج في بطون مختلفة فان كان بين الودين سنة اشهر فصاعدا فقال  
المولى الاكبر ولدى لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى  
صار كانه نفى نسب الاخرين وقال هو ولدى دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما  
ايضا لانهما ولدا ام الولد ، ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا ار  
للتخصيص في النفي وقد تبين بشروط نسب الاكبر من وقت العلوق انها مصارت  
ام ولده من ذلك الوقت وانها ولدتهما على راسه ونسب وارام الولد يثبت من المولى  
من غير دعوة الا ان ينفية ولم يوجد ، وقال في الشهادات عطف على قال الاول  
اى ولا يلزم ايضا ما قال محمد في كذا : اما في المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى  
فلم يثبت النفي بالخصوص اى بالتميز بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر وسماه  
باسمه فقال هذا ولدى او فلان لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين  
او الاسم العلم لا يوجب نفى الحكم عن غير المشار والمسمى بالتساوي بين العامة والمكن

ولما ان اقصى درجات  
الوصف اذا كان  
مؤثرا ان يكون علة  
الحكم مثل السارق  
والزاني ولا ار للعلة  
في النفي ومما هذا  
ايضا قوله تعالى  
من نساكنكم المؤمنات  
فهذا لا يوجب تحريم  
دكاح الامة الكتابية  
عندنا لما قلنا ولا يلزم  
على هذا الاصل ما  
قال اصحابنا في كتاب  
الدعوى في امه وادنت  
بلدا واولاد في بطون  
مختلفة فادعى المولى  
نسب الاكبر ان نسب  
من بعده لا يثبت  
فجعل تخصيصه بها  
لولا ذلك لثبت  
لانها ولدا ام ولده  
وقال في الشهادات

السائمة عن العموم بالاجتهاد فخص السائمة لقياس العلوفة عليها ان رأى انها في معناها  
او لا يلحق بها فيبقى السائمة بمعرل عن محل الاجتهاد \* السائمة يجوز ان يكون الباعث  
على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لانطلع عليها  
فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعي لم نعرفه \* وما  
يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك  
الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة  
مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها في نقيضها كقوله تعالى : ومن قتله منكم متعمدا  
في جراء الصيد اذ يجب الجراء على الحاطي وقوله تعالى : وبناات حالاتك اللاتي هاجرن  
معك : والحل باات في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق : وقوله جل ذكره \* ولا تأكلوا مما اسرافا  
وبدارا : انما انت نذير من ينحسبها انما نذير من اتع الذكر : فليس عليكم جناح ان تقصروا من  
الصلوات ان خفتم وان خفتم شقاق بينهما \* الى امثالها لا تخصي : وهذه المسئلة اصل عظيم في الفقه  
وللفريقين كلام طويل يؤدى ذكره الى الاطناب فلنقتصر على هذا القدر والله علم قوله  
( وذلك مثل قوله تعالى ) اي نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى \* وربائبكم اللاتي في حجوركم  
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن : علق حرمة الرتبة بالدخول بامرأة موصوفة بان يكون مضافة  
اليها فوجب ان لا تبث هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف \* وذلك في الزناى عدم الوصف  
يتحقق في الزنا فلا تبث حرمة المصاهرة به : وقوله وذلك دليل على المدعى اي تعلق  
الحكم بالوصف فيما ذكرنا من تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل عدم الوصف  
وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفي لوجبت الزكوة في العوامل بالخبر  
المطلق وهو قوله عليه السلام \* في خمس من الابل شاة \* فكذا فيما نحن فيه \*  
ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بمفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء  
فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ماهو موجب للحكم  
في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكم الايجاب الى زمان وجود  
الشرط ونافيه في الحال فكذا النص : وجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به تأخر  
الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فكنا بمنزلة واحدة \* يوضحه ان قوله انت  
طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدونه كان  
موجبا في الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راسكة لا يكون موجبا ما لم  
يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفي عند  
عدمه لما ذكرناه مؤخر فكذا التقيد بالوصف \* وهذا بخلاف العلة اي الشرط

وذلك مثل قول الله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسائها يوجب ان لا يبث عند عدمه وذلك في الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده وعدمه عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه ان الشرط ما ادخل على ماهو موجب لولا هو صار الشرط مؤخرا ونافيا حكم الايجاب والوصف لولا هو لكان الحكم ثابتا مطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف العلة لانها لا ابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فيتعلق بها الوجود ولم يوجب

فيها بعد تفحص واتقان فاحرى ان لا يكون له وارت اخر في مكان اخر ،  
ويحتمل التحرز والنورع عن المجازفة اى ان اتفحصنا في ذلك الموضع دون سائر  
المواضع فنخبر عما تحققنا ولا نخبر بمجازفة عن سائر الامكنة لانا لم نتفحص فيها فعارض  
هدان الاحتمال ان ذلك الاحتمال فلا يمنع العمل بشهادتهم بمثل هذه النهمة ، والاصل  
فيه ما روى ان الدابت بن الدحاح لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل  
قبيلته « هل يعرفون له فيكم نسباً » قالوا لا الا ابن اخت فجعل رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له  
وارثا غيره فيهم نسباً ولم يكلفهم اكبر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في البسوط  
قوله ( ومن ذلك ) اى ومن العمل بالوحد الفاسدة ما قال بعض اهل الطران القران  
في النظم يوجب القران في الحكم ، وصورته ان حرف الواو متى دخل بين  
« جلتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم  
خلافاً لعامة العامة » واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصاً يشارك الجملة المعطوف  
عليها في خبره وحكمه جميعاً ، ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين يواو النظم في  
قوله تعالى « اقيموا الصلوة واتوا الزكاة » يوجب سقوط الزكاة عن الصبي كسقوط  
الصلوة عنه تحقيقاً للمساواة في الحكم ، وسببهم ان الواو للعطف في اللغة ولهذا  
يسمى واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضى  
التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعرياً عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره  
وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا « كلامين تامين » وهو معنى قوله  
« واعتبروا » بالجملة الناقصة ، والدليل عليه ان في كلام الناس يوجب القران الاشتراك  
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية  
جميعاً بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاماً مفيداً بنفسه فكذا في كلام  
صاحب النسخ « وقد انحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب  
الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لا يشاركه  
فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل  
الكلامين « كلاماً واحداً » وهو خلاف الحقيقة فلا يصر اليه الا عند الضرورة  
وهي في الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكلمة الشركة  
في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم  
يثبت الشركة « وهذا اى عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران  
في النظم يوجب  
القران في الحكم عند  
بعضهم من قول  
بعضهم في قوله تعالى  
واقموا الصلوة وآتوا  
الزكاة ان القران  
يوجب ان لا يجب  
على الصبي الزكاة  
وقالوا لان العطف  
يوجب الشركة  
واعتبروا بالجملة الناقصة  
وقلنا نحن ان عطف  
الجملة على الجملة في  
الغة لا يوجب الشركة  
لان الشركة انما  
وجبت بينهما لافتقار  
الجملة الناقصة الى ما  
تتم به فاذا تم بنفسه لم  
يجب الشركة الا فيما  
يفتقر اليه وهذا اكثر  
في كتاب الله تعالى  
من ان يحصى

والدعوى اذا قال  
شهود الميراث لانعلم له  
وارا في ارض كذا  
ان هذا الشهادة لا تقبل  
عند ابي يوسف ومحمد  
رحمهما الله وجعل  
النفي في مكان كذا اثباتا  
في غيره اما في المسئلة  
الاولى فلم يثبت النفي  
بالخصوص لكن لان  
التزام النسب عند  
ظهور دليله واجب  
شرعا والتبري عند  
ظهور دليله واجب  
ايضا والالتزام بالبيان  
فرض صيانة عن النفي  
فصار السكوت عند  
لزوم البيان لو كان ثابتا  
نفيًا جلا لامره على  
الصالح حتى لا يصير  
تاركا للقرض وفي  
مسئلة الشهادات زاد  
الشهود مالا حاجة  
اليه وفيه شبهة وبالشبهة  
ترد الشهادات وبمثلها  
لا يصح اثبات الاحكام  
وقال ابو حنيفة رحمه  
الله هذا سكوت في  
غير موضع الحاجة  
لان ذكر المكان غير  
واجب وذكر المكان  
يحتتمل الاحتراز  
من المخازفة

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت  
محتمل والمحتمل لا يجوز اعداره فلا بد من الزجج الا انه يرجح بقدر الدليل الا ترى  
ان سكوت الشفيع والبكر حمل على الرضاء فكذلك ههنا وجب ان يرجح وترجمه  
ان يثبت نسب الاول لا غير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من ماء لا يحل له الامتناع  
عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلو لم يجعله نفيًا لبقى في عهدة الفرض  
ولو جعلناه نفيًا لسكوت محتمل تضرر الصبي به وتضرر المولى فوق ضرر الصبي  
فرجحنا جانبه لثلايق تحت عهدة الخطاب وانما لا يبق تحت عهدة بانتفاء نسب الاخرين  
وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض  
عن ذمته ومحتاج الى ان لا يتحقق به من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة  
المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها \* واذا قرر بما ذكرنا تحقق الحاجة  
الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لا تخصيصه الاكبر بالدعوة  
ودليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينفي بالنفي فكذا بدليل النفي \* وهذا نظير  
ما قيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل  
النفي لان البيان وجبت عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط  
وغيره \* ولا يقال لا حاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت  
بدعوة الاكبر فيكون ما هو دليل النفي \* مقارنة لامومية الولد فلم يثبت النسب \*  
وذكر في المبسوط ايضا ان الفراس انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين  
الاخرين قبل ظهور الفراس فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة \* واما الشهادة فانما  
ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفته فلا قل من ان يورث تهمة  
وشبهة فكان في تخصيص اليهود مكان ابهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان  
وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الا ترى انهم  
لو قالوا لانعلم له وارا سواه في هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام  
فلا يصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالحجة المعلومة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا  
اي تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان  
غير واجب فانهم لو سكوتوا عنه واكتفوا بقولهم لانعلم له وارا غيره تقبل شهادتهم  
بالاتفاق فلا يصلح دبلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير  
موضع الحاجة ليس بحجة \* وكما يحتمل تخصيصهم المكان علمهم بالوارث يحتمل  
المبالغة في نفي الوارث ومعناه ان يلد كذا مولده ومسقط رأسه ولانعلم له وارثا غيره



القذف لانه خبره بمثل بين الصدق والكذب وربما يكون حسبة من القاذف ادعى اصراره  
 ووجد اربعة من الشهود فادعى بجرم يكن قدوة حسبة واقامة لحق السرغ بل كان هتكاً لاستر  
 لا غير وانه حرام شرعاً فصار سد الحرج والدليل عليه اننا نسمع بنية القاذف على اثبات  
 ما قذف ولو كان قدومه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعاً ولا معمولاً بحكمه بالبنية فثبت انه انما صار  
 كبيرة بالحجر فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقاً لزم القاضي اقامة الحد ولا تقبل شهادته  
 في تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف في مائة المهلة مقبولة لانه لم يسق بعد \*  
 واذا اقيم عليه الحد لا يتدل بعدوان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد  
 لا يسقط بالتوبة فها هو بمنزلة لا يسقط ايضاً \* واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين  
 تمسكوا في اثبات مذهبه بطاهر الاية فقال الشافعي ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات \*  
 متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جرأه ولهذا دخل فيه القضاء من رمي محصنة فاجلدوه  
 وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً \* جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل في  
 كل كلام تام ان يكون مستنداً بنفسه والواو للظن فلا يوجب القران في الحكم وقوله  
 عز اسمه واوائك هم الفاسقون \* جملة تاما ايضاً ولكنها في معنى التعليل للجملة التي  
 تقدمتها اي ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً لانهم فاسقون بذلك الرمي وكانت متصلة بما تقدمها  
 بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفاً اليهما فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين  
 بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم \* ولان الاستثناء بعد الجمل على المعطوفة بعضها على بعض  
 بالواو منصرف الى الكل على ما عرفت وكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال  
 الفسق واجلد لزوال القذف با كذاب النفس الا ان الجسد حق المقذوف فتوبته في ذلك  
 ان يستغفبه فلا حرم اذا استغفاه فعفا عنه سقط الحد ايضاً \* واصحابنا رحمهم الله قالوا  
 ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات \* متضمن معنى الشرط كما قل ولكن نفس الرمي  
 لا يصلح لايحباب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والحماية ولا يترجح جانب الجنائية الا بالعجز  
 عن الاتيان بالشهود فعطف عليه ثم لم يأتوا لترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على  
 الشرط فكان الكل شرط للجزاء المذكور كما لو قال للنساء التي تدخل مكن الدار  
 ثم تكلمت زيدا نهى طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطاً لوقوع الطلاق \*  
 وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخي عن الذنف في العادة العالبة ولا تقام عقيب  
 الرمي متصلاً به \* ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلبه وصار من حكمه  
 مثله في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا \* ثم عطف عليه قوله تعالى ولا تقبلوا لهم  
 شهادة ابداً فشاركه في كونه جزاء وحداً لانه وان كان تاماً من الوجه الذي ذكره ان الخصم

وعلى هذا قلنا في قول  
 الله تعالى فاجلدوهم  
 ثمانين جلدة ولا تقبلوا  
 لهم شهادة ابداً ان قوله  
 فاجلدوهم جزاء  
 وقوله ولا تقبلوا  
 كان تاماً ولكنه من  
 حيث انه يصلح جزاء  
 واحداً مفتقر الى  
 الشرط فجعل ملحقا  
 بالاول الا ترى ان  
 جرح الشهادة ايلام  
 كالضرب

مثل قوله تعالى : فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل \* وقوله تبارك اسمع  
 \* لنين لكم ونقر في الارحام \* وقوله عز ذكره \* ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على  
 من يشاء \* وقوله جل جلاله \* قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس  
 التقوى \* وغير ذلك فهذه جل مستأنقه لم تشارك ما تقدمها في الاعراب فاني يشار كما في  
 المعنى والحكم : ولهذا اى ولان الشركة نبت للافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان العتق  
 يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله عبدى حروان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اى  
 ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التجيز ولم يذكر له شرطا  
 على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت  
 الشركة للافتقار \* يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعرة طالق  
 لا يتعلق طلاق وعرة بالشرط بل بتجز لان له لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعرة لان  
 خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التجيز  
 بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني \* \* وهو نظير ما لو قال ان دخلت الدار  
 فزيتب طالق ثلاثا وعرة طالق ان طلاق وعرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث  
 في حق زيتب وتعليق نفس الطلاق في حق وعرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله عبدى  
 حرفان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال  
 قائل زيد منطلق ودرجات الجمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول وفي عين الذباب مجوظ  
 وكان جالينوس ماهرا في الطب والخم في الترويح سنة والفرد شبيه بالآدمى سجل عليه  
 بكمال السخافة او عد مسخرة من الساخر فدل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم  
 قلنا نحن لانكر ان التناسب من محسنات الكلام وانكرا تنكر نبوت الحكم به فانه  
 محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فاننا لانكر انه من محتملات الكلام وعليه  
 بنى علم المعاني ولكن لا يصلح منبئا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال قوله (وعلى هذا) اى  
 على ان افتقار الثاني الى الاول في امر يوجب الشركة وان كان الثاني تاما بنفسه قلنا في  
 قوله تعالى الى اخره : المحدود في القذف لا تقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف في  
 طريق الرد فعندنا لا يقبل شهادته تقيما للحد وعنده الشافعي رحمه الله لا يقبل للفسق فانه  
 بالقذف بلاشهود هتك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لا يجب  
 الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود  
 الفسق ويقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا \* وعندنا  
 ترد شهادته تقيما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لانفس

ولهذا قلنا في قول  
 الرجل ان دخلت  
 الدار فانت طالق  
 وعبدى هذا حران  
 العتق بالشرط وان  
 كان تاما لانه في حكم  
 التعليق قاصر

فكان الامر بان يدعى الى احوال - سب سب - الى الامر وهو القرب الى الامر والى  
 دومة - وحسب من اجل ان سب سب - سب سب - سب سب - سب سب - سب سب - سب سب -  
 وقت لذلك على ان لم يسمي سب سب - سب سب - سب سب - سب سب - سب سب - سب سب -  
 بما في حارة مؤلفة من خمسة اشهادهم او من عدة لاداء شهادتهم وتوالتهم اليه على  
 تصور انه في عند قلة الشهود في احدى شهادته تحرم قبولها حتى انفق الكساح في حضوره  
 ولا يبعد في حضوره - وما قوله في - واوالتهم الفاسقون فيسبلة تامة مسبها - منطبعة  
 عن تقدمه لان ما تقدمها بجلت ان فعلياً امر يعمل ويهي عن احر حو طب - الاثمة وهذه الجملة  
 احبار عن حالة قائمة بالقرين ويا لجرية تهم فلا يصح حرام من الله - حتى يكون معه الحد  
 بل المقصود به انما اشكال عسى يقع وهو ان القذف حر ميميل وربما يكون حصة اذا كان  
 الراعي صادقاً وله اربعة من الشهود و لراي محذور كان يقع الاشكال انه اذا كان سدا  
 لوجوب عقوبة تدري بالسهات فارال الله تعالى هذا الاشكال بقوله - واوالتهم الفاسقون -  
 اي العاصون بهنك ستر العقبة من غير فائده حين عمروا عن اقامة اربعة من الشهاداء و اذا  
 لم يصح عطفه على الاول بقي كلاماً متداً وكانت الواو له لم وكان الاستثناء منصرفاً اليه  
 لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلاً بعينه بعض صورة  
 ومعنى وهما قد انقطع - الكلام بما بعده فاقصر الاستثناء عليه فاذ اناب لا يقبل بهادته  
 فلا بقوله ابداً - ولا معنى لما قل انه - كور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه او كان  
 كذلك لكان من حق الكلام ان يقال - واوالتهم الفاسقون - بناءً لما قلنا او او علم انه  
 احذر لا ما يل - قل خمس الاثمة في المسوط ولونان رد الشهادة بسبب الفسق لكان في  
 الاية عطف ائمة على الحكم وذلك لا ينس في اليه وهذا الاصل قلنا به بول شهادته  
 قل اقامة الحد عليه وان لم يتب منه من تمام حده وآوا بعد اقامة الحد - كوفي طريقة  
 الامام البرغمرى وغيرهما شهادته بعد تعرض عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة  
 وان سب الفسق لا يصير الحد ارباب قل اقامة الحد يصلح لا يمتنع ان يصير تخلف  
 مسقه وان توقف بطلانها حداً على الجلد لان الحد ورد بالشهادة وان - بعد اعبر  
 ولكن اطلاق الشهادته حكم الابطال لاحكام وجوب الابطال كان الام الذي لم يحكم  
 الجلد لاحكام وجوب ابقه - لان الجراء ما يقام ابداء بولاية الامام انى الجراء اما يحصل  
 بعمل يحدث بولاية الامام لانا لا حذر عن حالة قائمة بالجرى احدتها بسبب - فاعتبر تمامها اي  
 تمام هذه الجملة بصريحها ان يسميها فانها متداً وخبر من غير تعاقبها دلاولى - وكانت  
 هذه الجملة في حق الجراء اي في كونه احرار في حكم استداى الكلام المستأنف المقطع عما  
 سبق وان كانت من حيث انه متصفاً اسم الاشارة والصميم متعاقبة باول الكلام ادلا بطلانها  
 من متعلق سابق فلا يعمل في هذا منداً والناس في قطع قوله تعالى ولا تغفلوا عما سبق مع  
 قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة عملية صالحة للجراء مفوضة الى الاثمة - مثل الاولى بما قبله

ولكنه من حيث انه يصلح حزاء واحدا مفتقرا الى السرط كلبساقى قوله ان دخلت الدار  
فانت طالق وعبدى هذا حر وادا كان كذلك لمحق بالاول وبصير الكل حدا للقذف  
كما قال الشافعى في قوله وتغريب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكننا نحمل التغريب  
حدا لانه بابت يجر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا  
لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الرجاء فاما رد السهاة فثبت بالكتاب معطوف  
على الجلد وانه صالح لتتيمم الحد لان حد القذف تقسام حقا لله تعالى وللمقدوف على  
ما عرف وحقه في زوال ما لحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف  
مكذب الشهادة مردود الكلام : ولان الانسان يتألم برد الشهادة واطال كلامه  
فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد  
الشهادة حد في المحل الذى حصل به الجريمة وكان جزاء وفقا كسرعية حد السرقة في اليد  
التي هي آلة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقدوف في اهدار قوله اظهر  
منه في اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متما للحد : وكان ينبغي ان يكتفى به لانه  
ايلا م باطلا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا ينجربه عن القذف فنضم اليه الايلا م  
الحسى ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الاتزجار عاما وجعل الرد تكمياله ليكون حزاء وفقا  
\* فان قيل المراد من قوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* شهادة تقيمها القاذف على صدق  
مقاتله بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق مقاتلهم  
ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا بسرعة ولو كان المراد ما ذكرتم لقليل ولا تقبلوا شهادتهم  
\* قلنا المراد شهادته في الحوادث ما جاع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف  
نظمت شهادته على المسلمين \* كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من  
الشهود على صدق مقاتله بعد اقامة الحد تقل وبصيرة قول الشهادة : وقوله تعالى  
لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه در الثوهد دارك : والدليل عليه ان شهادة بكرة  
وقعت في النفي فيوجب العموم ولو جعل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقيمها  
على سائر حقوقه مقبولة بالاجماع فكان ما قلناه اولى \* فان قيل ولا تقبلوا كلام مستدا  
لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لاحرمة فعل  
وليس فيها فعل ولان النهى يدل على وجود المهي عنه وتصوره وانتم ابطالتم  
والابطال فوق النهى \* قلنا قولكم المهي لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان النهى  
المحرم لقبول الشهادة دلسا علم بطلان اداء الشهادة بالحد الذي امضى علم القاذف

والا ترى انه فوض  
الى الائمة فاما قوله  
واولئك هم الفاسقون  
فلا يصلح حزاء لان  
الجراء ما يقام ابتداء  
بولاية الامام فاما  
الحكاية عن حال قائمة  
فلا فاعتبر تمامها  
بصينغتها فكانت في  
حق الجزاء في حكم  
الحملة المبتدأة مثل  
قول تعالى ويح الله  
الباطل ومثل قوله  
وتقر في الارحام  
مانشاء ويتوب الله على  
من يشاء والشافعى  
رحم الله قطع قوله  
ولا تقبلوا لهم مع قيام  
دليل الاتصال وكل  
ذلك غلط وقلنا نحن  
بصينغة الكلام ان  
القذف سبب والعجر  
عن البيعة شرط بصفة  
التراخي والرد حد  
مشارك للجلد لانه  
عطف بالواو والعجز  
عطف ثم

التصويع العامة الواردة مقيدة بالنسب على عمومها فان آية الدهر تزام في حجة امرته  
 اوس ابن الصامت وآية الاعان نزلت في هلال اسامية حتى تف امراته لسريث من سحبه او في  
 عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قدفة عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء  
 صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما سب دح فقد ظهر في ساة ميمونة ولا يخصوا  
 هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسببه اما اولهم السب وقول المحكم  
 فصار كالمعلول مع العلة وقول ليس الكلام في مل عد السب حتى لو كان السب المقول هو  
 المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان  
 اردتم باسراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو محمول على سرقة مما لا بد لان  
 الجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار سرقة عليه واما سرقة فلانه في المسأل موسى  
 عليه السلام عما في يمينه بقوله عن اسمه وماتك تيتك يا موسى راد موسى عليه السلام على قدر  
 الجواب فقال هي عصا اتوكؤ عليها واهس بها على حصى ولي فوم ارب اخرى والى صلى  
 الله عليه وسلم لما سئل عن النوضي بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل هيتده باجواب وادوان  
 زاد باسراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلان سب عدم المطابقة لاندطابق وزاد فان قيل  
 الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للنسب بينهما قلنا بان اعادة الاحكام السرعية اولى من  
 رعاية الاحكام الفطنية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السب بالاجتهاد قلنا لا يجوز لانه  
 داخل في الخطاب قطع الادالكلام في انه بيان له او غيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن  
 شىء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل  
 السب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب النزيل والسير والمقصص واتساع علم السريعه وايضا  
 امتناع اخراج السب بمحكم التخصيص بالاحتماد قوله (وهذه الحجة) ولما بين الشيخ الخلاف في  
 تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سب الوجوب او سب الوجود وان المراد  
 لو كان سب الوجود دار يده السب احصا اوله واولاده من تنجيد ذلك يتصح ضرورة المسئلة  
 شرع فيه فقال وهذه الحجة اى جملة ما يختص بالسب وما لا يختص به سواء كان سب وجوب او  
 سب وجود وسواء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجرائم المتقدمة  
 فيختص به لانه جعل جرائمه متقدمة تبين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى (فاحدوا ذل  
 واحد) بمائة جلدة وقوله عن اسمه فاقطعوا ايديهما لما خرجا مخرج الجرائم اوله الرابطة  
 والزاني وقوله والسارق والسارقة كان الزناو السرقة سبب وجوبهما وادان ان ما تقدمه  
 سبب وجوبه يختص به اى يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كالايت  
 بدون علته لا يبقى بدون العلة مصافا ليهال القاء بدونها يكون مصافا لى علة اخرى اليه اشار  
 شمس الأئمة رحمه الله والثاني ما لا يستقل بنفسه اى لا يعمهم بدون ما تقدمه من السبب فيختص به  
 اى يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كعض الكلام من  
 جلته فلا يجوز فضلة للعمل به والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني ما لا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ما روى عن النبي عليه السلام انه ساء فسجد وروى ان ما عزا زني فرجم والفاء للجزاء فتعلق الاول على ما مر به

بانه

وهو قوله تعالى ولا تقبلوا + مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء او غير صالحة لتعميل \* وقد انحن بصيغة الكلام اي علمنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب لو حو الحو والعجز عن الدية شرط له \* بصفة التراخي يعني ليس السرط هو العجز المتصل بالهدف في الحال لكن السرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقفة الى آخر مجلس الحكم او الى ثلاثة ايام او الى ما يراه القاضي كافي سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق السرط وصار القذف حينئذ فسقا مقتصر على الحال لانه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال ان يهدف حسنة بان كانت له بينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها لو أنهم في مدة المهلة اولعيتهم او لامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز + والرد حده سارك الجلد فيست الرد + مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارنا لان الواو لا توجب التراخي والعجز عطف ثم وهي ترجب التراخي قوله (ومن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة + ومعنى الورود على سبب صدوره عدم ردعاه الى ذكره + ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديده عنه + وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المرنى والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور + وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به + احتج من قال بالتحصيل مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله فتعلق به تعلق المعلول بالعللة فيختص به + وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة ادلا فائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله + وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية + وان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام + واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ ادلا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما ورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه + وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلا فانه فيجب اجراؤه على عومه ادلا يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عومه والمانع هو المانع \* بينه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل اولان النص وهو العام \* ساكت عن سببه اي عن اقتصاره على سببه والسكوت لا يكون حجة \* يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء

المذكور في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى او نعم حوالا به باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل في الاستفهام ايضا ، فاذا قال اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على الف ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد التهمة في الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا للماد كونا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي ، وذكر صاحب كتاب بيان حقائق الحروف اذا قال الرجل لا خرافض الدرهم الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب الا بعد النفي ولم يتقدم ههنا نفي ، وان قال اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى فحمد المقر لانه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير كما قال الله تعالى « اليس الله بكاف عبده » ومعنى التقرير انك قد اقرضتني وقول الطالب بلى تصديق له في الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه في النفي ، وكذا اذا قال مالك على شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا ، قال وهذا حقيقة العربية الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في الجواب في هذه المسائل بينهما ، قال وذكر الحاكم الشهيد في المستقى في رجل قال لاخر اطلقت امرأتك فقال (نعم) او قال (بلى) قال هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه المسئلة جوابها نعم او لا لبلى لانه لم يتقدم فيها نفي ، هذا اصل بلى ونعم اي ماد كرنا هو الموجب الاصلى لهاتين الكايتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام - ام ونعم لمحض الاستفهام نفيًا كما او اثباتا بسطر الاستفهام فيهما ، وهكذا ذكر سمس الأئمّة ايضا لان أكثر استعمالها في جواب الاستفهام واحل يجمعهما اي يشمل المعنيين فيستعمل في موضع بلى وفي موضع نعم ، وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه في اللغة ولكنهم اعبروا في استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر في الصحاح ان اجل جواب مـل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال انت تذهب قلت نعم وكان احسن من اجل ، وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك بمعروف ، وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام اي في غير موضع الاستفهام الذي هو محض استعمالهما في اسئل الوضع على ما اختاره الشيخ ، على ادراج الاستفهام اي اضمار حرف الاستفهام في الكلام ، او مستعارا لذلك اي يستعار هذا الكلام الخالي عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين ، اسئل الوضع او باعتبار مساواتهما في الصورة كما اذا قال عليك لي الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا او يضم حرف الاستفهام كأنه قال عليك لي الف - درهم كما اضمر في قوله تعالى اخبارا ، وبذلك نعمة تمنعها على اي اتاك ، او يحل قوله عليك لي الف مستعارا لمعنى عليك لي الف وقد ذكر ذلك اي







وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل اجواب هذه تزياد على اجواب الله كدرك كمرت امثله  
ولكن لا يصدق الفاسي لانه خلاف الدهر وفيه تخصيص عديم وكر في بعض الشروح  
ان العموم في الاقسام الاربعه نات قموله ورجع عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة  
او قتل غير حق او فساد في الارض او سياسته ورناعه احسن معدد كرازا تخصيص به  
وكذلك قوله فمحيي محتمل انه وقع للتلاوة او اقتصاص المتروكة او لتسرع زيادة في الصلوة  
او لسهو فلما نقل السبب معه تخصص به وكذلك في اوجع عام لاجهاه من حيث انه يصلح  
جوابا لانواع من الكلام فمعدد كرا السبب يتعلق به وادوم اتسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر  
الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع الذي لان الشرط في معنى الذي فمحيي وليكنه لاخلو عن  
تحمل وتكلف وما ذكرناه او لا يظهر او في لغة الكتب قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجوه

الفاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالسرط يوجب عدم لا خلاف ان التعليق  
بالسرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا المعدم عندها هو المعدم الاصل الذي كان قبل  
التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طائفة عدم الطلاق قبل وجود  
الشرط ولكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو  
ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود الشرط  
وعنده يدل على انتفاء عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من اكر المفهوم مثل ابي  
الحسن الكرخي من اصحابنا و ابن شريح من اصحاب الشافعي و ابي الحسين البصري من متكلمي  
المعتزلة \* وعدعاء من اكر المفهوم عدمه لا يدل على انتهاء الشرط ويسمى هذا مفهوم  
الشرط متمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبد الدار فاعتقه يهيم مباحة ولا تعتقه  
ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جوار الاعتراف فعدمه يمنع عدمه فكان عدم  
مضافا اليه \* وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل  
شيء شرطا في كل شيء حتى يكون دخول ريد الدار شرطا في كون السماء فوق الارض وان  
وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في نقواطع \* والدليل عليه ما روى ان يعلى بن امية  
قال لعمر رضي الله عنهما ما لنا تنقص الصلوة وقد قال الله تعالى واذا ضربتم  
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان يخفتم ان يهجمكم الذين كفروا  
فقال عمر رضي الله عنه عجت عجت مفسدت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما  
هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو لم يعقل من التعليق في الحكم عدم  
الشرط لم يكن تعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب \* و فرق ابو الحسن الكرخي ومن  
وافقه من منكري المفهوم بين التقيد بنصفه ونحوها وبين التمسك بالشرط فقالوا التقيد  
بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقيدات لان التعليق بالشرطية تخصي  
ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعده وليس في غيره من التقيدات  
ايقاف الحكم عليها في ما رآه المذكور موقفا على حسب ما يقوم عليه الدليل \* وجهة

ان الشافعي رحمه الله  
جعل التعليق بالشرط  
وجوب عدمه عندنا  
العدم لم يثبت به بل بقي  
المعلق على اصل  
العدم وحاصله ان  
المعلق بالشرط عندنا  
لم ينعقد سببا وانما  
الشرط يمنع الانعقاد  
وقال الشافعي  
رحمه الله هو مؤخر

الاستعمال في غير المحل محمد في كتاب الاقرار في كلمة نعم خاصة \* من غير استفهام صريحاً ومن  
 غير احتمال الاستفهام ادراجاً فقال اذا قال لآخر اقض الالف التي لي عليك فقال نعم يجعل  
 اقراراً وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلان ان فلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له  
 فقال المطلوب نعم يكون اقراراً ولا يمكن ههنا ضمير حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام  
 الخبر فكان هذا طريقاً اخر اختاره محمد بناء على العرف \* ويؤيده ما قال شمس الأئمة وقد  
 يستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعاراً  
 هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات  
 من غير استفهام في السؤال واحتمال استفهام وجعلها اقراراً صحيحاً بطريق الجواب وكانه  
 ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها يعرف الاستعمال \* ووجه آخر ان يقال معناه انه ما يستعملان  
 في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك \* او مستعار للاستفهام ان لم يمكن  
 وقد ذكر ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال  
 الاستفهام ضميراً فكان مستعاراً كقوله اقض الالف التي لي عليك لما لم يحتمل الاستفهام يجعل  
 مستعاراً للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحيته الخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف  
 واجب لي عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله اتقضى الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة ما سبق  
 صار كأنه قال اقض الالف التي لك على فتصلح جواباً بقوله (واما الثالث) وهو ان يكون  
 مستقلاً بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لآخر تقدم معي  
 فقال ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهل فتغدي او تغدي  
 معه في يوم آخر لم يخف وقال زفر رحمه الله هو واقع على كل غداء على الابد كالمواثبات اليقين به  
 لكننا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهي انه اخرج الكلام مخرج الجواب رداً  
 عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كأنه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني  
 اليه وهذا كالنمرأ بالدرهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال \* وكذا اذا قالت له امرأته  
 انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فان يمينه يختص بذلك  
 الاغتيال المذكور لان كلامه خرج جواباً للكلام الاول فاخص به بهذه الدلالة ولم يزد  
 على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدي حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير  
 زيادة لكنه مفسر والنفس يؤكد ولا يغير قوله (ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار  
 فعبدي حر صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف  
 وذلك لاننا جعلناه متعلقاً به كان فيه اعتبار الحال وانغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار  
 الزيادة وانغاء الحال فكان هذا الوجه اولي لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر  
 مبطن فيكون الكلام صريحاً في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا يقوم لها  
 مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء \* وعند المخالف هذا يحتمل على الجواب ايضاً  
 اعتبار الحال لكنه عمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل \* فان عني به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فمثل قول  
 الرجل لرجل تقدم معي  
 فيقول الآخر ان  
 تغديت فعبدي حر انه  
 يتعلق به وكذلك اذا  
 قيل انك تغتسل الليلة  
 في هذه الدار من جبابه  
 فقال ان اغتسلت  
 فعبدي حر هذا خرج  
 جواباً فتضمن اعادة  
 السؤال الذي سبق  
 وقد يحتمل الابتداء  
 ولو قال ان اغتسلت  
 الليلة او في هذه الدار  
 فعبدي حر صار  
 مبتدأ احتراز عن  
 الغاء الزيادة فان عني  
 به الجواب صدق فيما  
 بينه وبين الله تعالى  
 فيصير الزيادة توكيداً  
 وامثله كثيرة ومن  
 ذلك

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله على ان تصدق بعشرة سبب ثم لا يحسب  
 العشرة في المال غير ان الشرط اخذ جرت الاداء الى زمان وجرده نادا ادى قبل  
 وجود الشرط كان الاداء واقعاً بعد وجوب السبب الوجوب فيجوز ان جاز تجبيل كفارة اليمين  
 يعني الكفارة بل مال بان اعنى قبل الحثرة بذهن الكفارة او اطم او كساعشرة مساكين جاز  
 عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب لا كفارة وله ذاتضاف الكفارة اليها فيقال كفارة  
 اليمين الا ان احثت شرط لو وجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا  
 حلتم \* اي حلتم وحلتم مؤخر الحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التجبيل  
 لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جائز كجيبيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى  
 \* ومن لم يستطع منكم طوعاً ان ينكح المحصنات المؤمنات : اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها  
 نكاح الحرة \* ثم املك ايمانكم من فتياتكم المؤمنات : اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات  
 والطول انفضل والنساء الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود  
 الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الاول بفهمه \* وكذلك وصفت  
 الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عندها فعند وجود  
 الطول لا يجوز نكاح الامة اصلاً وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة والحاصل  
 ان جواز نكاح الامة علق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فثبت عند وجودهما  
 وينتفى بالتفاهم احدهما ورأيت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة  
 سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحتد : وهي عدم الطول الحرة \* وكون الامة  
 مؤمنة \* وخشية العنت وهو الزنا \* وان لا يكون تحتامة اخرى بنكاح او بملك يمين  
 لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تتحقق عند استجماع هذه التراتب \* ولا يلزم  
 عليه انه لم يعمل بفهوم قوله المحصنات المؤمنات : حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعاً  
 من نكاح الامة كقول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعاً اذا لو كان  
 مانعاً لما كان لتيد الايمان قائدة لانه يقول انعمل بالمفهوم انما يجب ان لا يعارضه دليل آخر وقد  
 عارضه ههنا بان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما يمكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة  
 الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين ديناً فلا يجب العمل بالمفهوم \*  
 وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد لطول حرة مؤمنة  
 عندنا فلذلك مناه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وشوا ابو سعيد الاصطخري اذا وجد طول  
 ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الضول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح وذكر  
 في التهذيب ان كان قادراً على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما  
 يجوز لان الله تعالى قال ان ينكح المحصنات المؤمنات وهذا خير قادر على طول حرة مؤمنة والثاني  
 وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرة كما او كانت في نكاحه حرة ذمية لا يجوز له  
 نكاح الامة وذكر في الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريراً كما قال الله تعالى

الطلاق والعناق بالملك  
وجوز تعجيل النذر  
المعلق وجوز تعجيل  
كفارة اليمين وقال في  
قول الله فن لم يستطع  
منكم طولا ان تعليق  
الجواز بعدم طول  
الحرية يوجب الفساد  
عند وجوده وقال  
لان الوجوب يثبت  
بالايجاب لولا الشرط  
فيصير الشرط معدماً  
ماوجب وجوده لولا  
هو فيكون الشرط  
مؤخراً لا مانعاً ولا  
يلزم ان تعجيل البدن  
في الكفارات لا يجوز  
على قوله لان الوجوب  
بالسبب حاصل  
وووجب الاداء  
مترسخ بالشرط  
والمال يحتمل الفصل  
بين وجوبه وووجب  
ادائه واما البدن فلا  
يحتمل الفصل فلما تأخر  
الاداء لم يبق الوجوب  
ولنا ان الايجاب لا  
يوجد الا بركنه ولا  
يثبت الا في محله  
كشرط البيع لا يوجب شيئاً وبيع الحر  
باطل ايضا وههنا  
الشرط حال بينه  
بين المحل

العامه في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم  
الصفة وقد بيناه مفصلاً فلا يحتاج الى اعادته ههنا \* قال الغزالي الشرط يدل على ثبوت  
الحكم عند وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على  
وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند عدم فلا \* والدليل عليه انه يجوز  
تعليق الحكم بشرطين كالجواز بعلمين فاذا قال احكم بالمال للمدعي ان كانت له بينة لا يدل على  
نفي الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب \* والطريق الذي  
ذكره الشيخ هو مختار الفاضل الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد  
عند الشافعي رحمه الله وانما اثره في تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق  
مانعاً من الانعقاد كان السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم  
واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافاً الى عدم الشرط \* وعندنا المعلق  
لا ينعقد سبباً وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجوداً  
موجباً للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم الاصل الذي كان قبل التعليق  
لا على عدم الشرط \* هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان قال لامرأته  
انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنعه  
من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً في الحال \* الا ترى ان قوله انت طالق ثابت  
مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط  
فبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة وبمنزلة شرط  
الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط  
\* وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام  
وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط \* وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم  
لان الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافاً الى عدم  
العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فغير للحكم بعد  
وجود سببه فكان مانعاً من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان منبئاً بوجود  
الحكم عند وجوده قوله (ولذلك) اى ولان اثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السبب عن  
الانعقاد ابطال الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعناق بالملك بان قال لاجنية ان تزوجتك  
او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان  
اشتريت عبداً فهو حر او قال لعبداً غير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلاً  
حتى لا يقع الطلاق والعناق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجوداً عند التعليق لا بد  
من وجود الملك في المحل لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل ليتقرر السبب  
ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق \* وجوز تعجيل النذر المعلق اى المنذور المالى  
بان قال لله على ان تصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر

ما لم يؤثر في المحل وهو الحطب لا يعمد بحرا وكذا الكسر مع الانكسار واما لم يتصل الى  
 المحل لم يصير قوله انت طالق حلة ، وكان نهي ان يصير ماله يتصل بالمحل كقولك لاحية  
 انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان موحوا بوجود الشرط واحال التعليق جعلها  
 كلاما صحيحا له عريضة ان يصير سببا كشرط البيع له عريضة ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر  
 في المجلس حتى لو علمه بشرط لا يبرح وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لعناصرا ان قال انت طالق  
 ان شاء الله قال الشيخ ابو المعين ان لم يكن الشرط مانعا للعلقة واما ان يكون مانعا للحكم ارى ذلك  
 الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد ، ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسه ليس يقتل  
 ولكنه يمرض ان يصير قتلا لا اتصل السهم بالمحل وادخال يده وبين الرمي ترس مع الرمي  
 من انقذه علة للعقل لانه مع الفعل مع وجود سببه وكذا التعليق بالسرعات وتبين بهذا  
 ان المعلق بالشرط يصير كالمحرر عدو حرد الشرط لان الشرط اذا وحدث ارتفع التعليق فصار  
 ذلك الكلام تنجيذا في هذه الحالة فان قيل الصحيح ان قال لا امرأته ان دخلت الدار فانت طالق  
 ثم حن فدخلت الدار تطلق ولو نجر في هذه الحالة لا يقع ، قلنا انما يصير ذلك اسكلام  
 المعلق تنجيذا عدو حرد الشرط وذلك ان الكلام كان صحيحا ، وادخلنا ما لا يصح من الجحور  
 لان كلامه غير متبرر عما اذا كان هذا تحييرا لكلام صحيح شرعا في حقها ايضا وادانت انه  
 بمنزلة التنخيذ يراعى للوقوع وجودا في عدو حرد الشرط فالخاصل ان التكلم من الخالف  
 يوجد عند التعليق فيراعى اعملية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عدو حرد الشرط  
 ويراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع ستمس اذمة رحمه الله ، فان قيل اذا قال  
 لا امرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعنه ان طلقت امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار  
 حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مائة عدو حرد الشرط لارم ان يعتق العبد ، قلنا انما  
 لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان عريضة من قوله ان طلعت وكذا مع نفسه عن تطبيق الكلام  
 مستأنف بعد اليقين بقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليقين اليه كما لو  
 جرح رجلا ثم قال ان قتله فعبدى حر حرمة الروح من جرحه لا يعتق العبد  
 صار قتلا بعد اليقين لان غرضه اذ مع من قبل مباشرة في المستقبل ويقدر على الامتناع  
 عنه ان شاء ، وكذا هذا قوله ( فني غير منه فاليه ) اي غير متصل بالمحل \* الا ترى  
 توضيح افعوله لا يعمد سببا يعي السبب ما يكون مصدرا الى ثبوت الحكم ومقرر اعد ثبوته  
 والسبب المعلق اي الكلام المعلق بالشرط الذي يصير سببا عدو حرد الشرط ليس بمقتضى  
 الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه وكيف يجعل سببا ، وهذا لانه جعل  
 جزءا للشرط لينفذ مينا اذ الشرط والجراء يمين على ما عرف وقصده من هذا التصرف  
 تحقيق موجه وهو البرا ان البر لا يتأكد الا بصحان يلزمه عند الهتك فيجعل مضمونا بالجراء  
 ليتحرز عن الهتك وادا كان المقصود من هذا التصرف تعميق البر وفي تحقيقه اعدام موجب  
 ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موحا عنه

فبقى غير مضاف اليه  
 وبدون الاتصال  
 بالمحل لا يعمد سببا  
 الا ترى ان السبب ما  
 يكون طريقا والسبب  
 المعلق يمين عقدت  
 على البر والعقد على  
 البر ليس بطريق الى  
 الكفارة لانه لا يجب  
 الا بالحنث

\* يا ايها الذين آمنوا ادلكم في المؤمنين ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن \* الايتهن المسلمة والذمية في هذا الحكم سواء وهو ان لا عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان ائنت الحكم في المؤمنات ولا يلزم اى على ما ذكر من حوار تعجيل الكفارة بالمال والمدور المالى بقاء على وجود السبب عدم حوار تعجيل البدنى في الكفارة او في الذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الخت او كفر بالصوم بعد الجرح قبل انزهاق الروح في كفارة القتل او نذر الله على ان اصوم او اصلى ركعتين ان فعلت كذا فأتى بالمذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالى حيث يجوز \* لان الحقوق المالية يفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغير ان فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الى هو الفعل لا ترى ان من اشترى شيئاً الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب \* فالما البدنى فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصلوة ليست الا فعلا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء لعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلا على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجاع اتنى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب \* ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول \* ونحن نقول تأييرا التعليق في منع السبب لافى حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لا لمع التعليق اياه قصد او هذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله است طالق مثلا لانه هو المدكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطبيق عند دخول الدار لافى الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق جراء لدخول الدار والجزاء عندها ل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمنى اكرمك كان معلقا كرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطبيق جراء دخول الدار كان التطبيق معدوما قبل وجود الشرط \* ولا معنى لقولهم انب طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مانعا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع \* لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لاتصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحرس بما ايضا لعدم اصابته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سببا لطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى مية او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سببا لوجوب الزكاة كذلك النصاب الكماله فى ملك كافر لا يكون سببا ايضا \* ولما دخل التعليق على قوله انت طالق معه من الوصول الى المحل كالقيد المعلق لا يكون واصلا الى الارض \* ولان الاتصال الشرعى يعرف تأثيره ولم يثبت شئ من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلا واعتبر هذا بالاتصال الحسى فال فعل النجار

لا بد من ان يكون مفضيا الى تلك الوساطة موصلا الى الحكم كالجرح يفضي الى الالم والالام  
يفضي الى لثم النفس وهما الحث ممسوح بحكم اليمين على ما كرنا وكيف ان يكون اليمين  
مقصية الى الحكم كدافى طريقة الامام البرغرى وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل يعنى تبين ان  
التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا تتم وصول السبب للمحل لان سبب وجوب التسليم في  
الدين والعين جها العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع موت الدين في الذمة ولا نبوت  
الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاحل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء  
الواجب \* واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور  
ثبوت الحكم قبل تمام السبب \* داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طلق ففسار  
الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده ، بالعدم الاصلى اى العدم  
لعدم الدليل الموجب للحكم لالامانع يمنع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع  
قيام التعليق يجب الحكم به كقول التعليق والافلا ، فى قوله تعالى ومن لم يستطع معكم  
طولا ، الآية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء  
ذلكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء واسكحوا الايام ، حكم فيجب القول به اذ لم يعارضه  
التعليق بالشرط ، وفى مثل قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ، الآية ايام ، فمن لم يستطع فالتعام ستين  
مسكينا ، فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا لم يقيم دليل على ثبوت هذه الاحكام المتعلقة بهذه الشروط  
قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله (وهذا) اى ما ذكرنا من تعليق الطلاق  
واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان  
البيع لا يحتمل الخطر لانه من قيل الابتات وهى لا تختمل الخطر لانه يؤدى الى التمار الذى  
هو حرام وفى جملة متعلقة بالشرط خطر تام وكالقياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا  
ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع العيب وكان نظير اكل الميتة حالة الحمصة فيقدر بقدر  
الضرورة وهى تدفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على  
السبب لتعلق حكمه ايضا بضرورة استعماله موت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على  
الحكم لنزل سببه اى انعقد ونفذ فى الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه متأخر عنه والحكم  
مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقايلا للشرط وفيه تحصيل  
المقصود ايضا وكان قوله وهو اى السبب مما يشتمل المسخ جواب سؤال رد عليه  
وهو ان يقل السبب لنزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن مسخه بدون رضاه صاحبه لانه من  
العقود اللازمة فلا يتحصل المقصود لصاحب الخيار ، فقال البيع مما يقبل المسخ فيمكن  
تدارك زوال السبب او تدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم لئلا يكتفه مسخه بدون رضاه  
صاحبه فيحصل مقصوده ، والصمير فى به راجع الى الطريق الثانى ، وقوله بان يعمل  
بدل منه به \* والباقى فى اننى متعلقة بعمل اى يمكن تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على  
الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع غير لازم مادنى الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع

بخيار الشرط لما

الخيار ثمة داخل على

الحكم دون السبب

حقيقة وحكما ايا

الحقيقة فلان البيع لا

يحتتمل الخطر وانما

ثبت الخيار بخلاف

القياس نظرا فلو

دخل على السبب

لتعلق حكمه لا محالة

ولو دخل على الحكم

لنزل سببه وهو مما

يحتتمل المسخ فيصالح

التدارك به بان يصير

غير لازم مادنى الخطرين

فكان اولى واما هذا

فيحتتمل الخطر فوجب

القول بكمال التعليق

فى هذا السبب واما

الحكم فان من حلف

لا يبيع فباع بشرط

الخيار حنث



فلا يكون سببا قبل وجود السرط او بماد كناية بين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة  
 لثبوت الحكم بالايجاب في وقت قد قال قولها تخرج اذا لوقوع الحرية فيد لا يجمع الحرية فيتحقق  
 السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يجمعه عن السببية لار الحذر وما يشبهه تعيين زمان الوقوع  
 والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحققة للسببية والتعليق  
 مانعا عنها ، ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله على ان تصدق ب درهم غذا  
 فميجز يجوز ولو قال اذا جاء غدا لله على ان تصدق ب درهم فتصدق به قبل مجي الغد لا يجوز  
 لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق ، والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة  
 لانها لا تجب الا بالحث اي عمدا لحنث واليمين مانعة من الحث وجبة لصدده وهو البر فكيف  
 يكون مفضية الى ما هي مانعة عنه ، وقوله وهو نقض العقد اي الحث نقض اليمين دليل اخر  
 يعني كما ان اليمين لا تصلح سببا للكفارة لانها مانعة من الحث لا تصلح سببا لها ايضا لانها لا تبقى  
 مع الحث لان الحث ينافي اليمين لانه نقض اليمين وما يقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق  
 اليمين عمدا لحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سببا لها قبل الحث لان من  
 اوصاف السبب ان يتصور تفرره عند وجود المسبب ، فان قيل هذا خلاف النص  
 والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه : ذلك كفارة ايمانكم ، ويقال  
 في العرف ايضا : كفارة اليمين والاضافة دليل السببية ، والدليل عليه ان الصبي او المجنون  
 لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث  
 تلزمه الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلما شرطت اهليته وجوب الكفارة عند اليمين لا عند  
 الحث علم ان السبب هو اليمين ، وقولكم اليمين لا تصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه  
 يتوصل بها الى الكفارة فانه لو لا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحث  
 لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة  
 لانه يقضى الى القتل بواسطة المراية \* فلما نحن لانكر ان اليمين سبب للكفارة ولكننا نقول هي  
 سبب لها بعد الحث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين  
 لا الى اليمين قبل الحث كذا قال الامام البرغري رحمه الله - ونظيره الصوم والاحرام فانهما  
 يعمان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق  
 الانقلاب ، وذكر في الاسرار اننا سلم ان اليمين فيما مضى سبب لا يجاب الكفارة ولكن خلفا  
 عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لا يجاب الاصل لا البقاء  
 والخلف يخلفه في البقاء \* الا ترى ان ملك الثمن لا يدب ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع  
 بهلاك المبيع او بيعه من انسان اخر \* وكذا المهر يبقى بعد انقطاع السكاح بالطلاق فاما اشتراط  
 الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة او بالطلاق ولكن لكونها سببا للبر والاسباب  
 الملزمة لا يصح الامن الال \* فلما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه \* واما قوله  
 يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سببا بواسطة

وهو نقض العقد  
 فكان بينهما تواف  
 فلا يصلح سببا  
 وتبين ان الشرط  
 ليس بمعنى الاجل  
 لان هذا داخل على  
 السبب الموجب فمعه  
 من اتصاله بمحله  
 فصار كقوله انت  
 مني لم يتصل بقوله  
 حرام يعمل فصار  
 الحكم معدوما بعد  
 الشرط بالعدم الاصل  
 كما كان قبل اليمين



الطلاق والعناق بالملك لان المعلق قبل وجود السرطيين وعمل الالتزام بايين الله ذمما  
 الملك في المحل فانما يشترط لا ينجب الطلق ولحقه من الاماكن يسبب واسمه  
 بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين صير اياه بوصونه الى المحل  
 صحة التعليق باعتبارها وان لم يتبين بذلك بان كل السرط من لا يرله في ايات الال في المحل  
 شرطها الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود السرط باعتبار اظاهر وهو ان ما علم  
 ثبوته فالاصل بقوؤه ولكن هذا الصاهر دون الال ترى بايقنه عند وجود السرط  
 فحكمة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته مستبارة هذا الملك للطريق الاولى  
 فان قيل جميع ما ذكرتم يضل بما روى عن عبد الله بن عروب ان عباس نه خطب امرأه  
 فابوا ان يزوجوها لزيادة صداق فقال ان تزوجها فبقي طالق بلا ما لغ ذلك رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح بهذا كلام مفسر لا يعل التويل ، قلنا  
 ان صح هذا الحديث فنحن نقول به ولكنا لا يصح لان مداره على الزهري وانه قد عمل بخلافه  
 فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة  
 فيقول هي طالق ، لا ما فحرم عليه نقل علمه السلام لا طلاق فردد الحديث الى المرسل دال  
 على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجادة  
 من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعي وعامر الشعبي وسالم بن عبد الله ولا يجوز ان يجتمع  
 هؤلاء الثقات على خلاف النص لا يمتثل له اول اوتوهم انما بلغ كافتهم اولم ينجبه  
 عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر في الاسرار قوله ( واهذا ) اي ولان  
 التعليق مانع لا يجب عن انعقاد لم يشر تحجيل النذر المعلق لانه ليس بسبب ما لم يصل  
 الى ذمة قابله لحكمه والسرط مع وصوله الى المحل ولا يكون سببا كعض الار والاداء  
 قبل السبب لا يجوز ، وكذا لا يجوز تحجيل النكاح لانه كالمعاقبة بالصوم لان ائمين  
 سبب الوجوب بغير شرط الحب والتقدير ان كانت فعلى العام خمسة مساكين تلك التي تقع  
 اليمين من كونها سدا في الحال ولكنها تعرضية ان تحير سبب ، فصحت اضافة الكفارة اليها  
 قبل ان تصير سدا بالحث لا يصح الاداء كماليتها ووقال ائمين وكما لا يصح تحجيل الصوم  
 قبل الحث ، وفرقه بين المالي والمال فان عدم تمام السبب وجوب الاداء قد يفصل  
 عن نفس الوجوب في البدني احدا من المسافرين ادخالهم في رمضان جار بالاتفق وادارة آخر  
 وجوب الاداء الى ما بعد الافاقة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب ، وهذا لا ما  
 قد يدعي في المبسوط ونحوه ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المال وما يقع البدن  
 آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان في البدني مع تعليق وجوب الاداء بالسرط لا يكون السبب  
 تاما فكذلك في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب لله تعالى لا فعل لان المقصود حصول  
 ما ينتفع به العبد او يتدفع عنه انفسه او يذوق ذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا نكح رجل يحبس حقه  
 واخذه تم الاستيفاء \* وانما يجب الفعل بطريق التبعية وفي الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجوز تحجيل  
 انذر المعلق وتحجيل  
 الكفارة وهو  
 كالكفار بالصوم  
 وفرقه باطل لانا قد  
 بينا ان حق الله في المال  
 فعل الاداء لا عين المال  
 انما يقصد عين المال في  
 حقوق العباد ما في  
 حقوق الله تعالى فلا  
 لان العبادة فعل لا مال  
 وانما المال آلت

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى مانحن بصدده من الطلاق  
والمناق ونحوهما فيحتمل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك  
ومنه الخطر لما يتراهن عليه كدائى المعرب \* فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب  
بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقاً من وجه  
دون وجه والاصل هو الكمال فى كل شئ اذ الفصان بالعوارض وقد عدم العارض ههما  
فوجب القول بكمال التعليق \* وقيل فى الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان  
ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على اى اذهى المستعملة فيه فيقال بعثك على اى بالخيار او  
على اى بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة  
التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقاً بزيارتك بزيارة صاحبك واذا  
قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقاً بزيارة صاحبك بزيارتك ويكون  
زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجناع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه  
الكلمة تعليقاً نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينمقد البيع  
سابقاً ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع الروم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك  
خيار الحكم فى الشرع قوله ( ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق ) بان قال ان دخلت  
الدار فانت طالق لم يحث يعنى قل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر  
فى الوجيز والتهذيب اذا قل ان طلقنت فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط  
ووجدت فهو تطلق ومجرد الصفة ليس ايقاعاً وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا  
وقوع ، وذكر فى المختص ايضا ولو علق بالتطبيق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق  
لم يقع شئ فاذا دخلت وهى ممسوسة وقعت حينئذ نطلبقتان فثبت ان مذهبه مثل مذهبنا  
فى هذه المسئلة ، واما مسئلة البيع فلا عرف مذهب فيها وما ظفرت بها فى كتبهم صريحاً فان  
كان موافقاً لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالتزام وهذا هو الطاهر من مذهبه فقد ذكر فى  
الوسيط للفرالى ان النابت بشرط الخيار جوار العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر فى تأخير  
الملك فى قول بل يثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم عن سببه الا  
لضرورة ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبنية وامكن تحصيل هذا  
المقصود بنفى اللزوم فلا حاجة الى نفي الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما  
وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه فى انعقاد البيع بشرط الخيار  
مثل مذهبنا وان كان مخالفاً لم يتم الالتزام وكان تفريعاً على المذهب \* واذا بطلت العلقه اى  
التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كانه ابتداء يعنى يصير علة فى الحال مقتصرة  
عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالمفوض به لدا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية  
حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادراً من الاهل لبصير  
كالمفوض لدا الشرط قوله ( ولهذا ) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لا يطلق  
فحلف بالطلاق لم  
يحث واذا بطلت  
العلقه صار ذلك  
الايجاب علة كانه  
ابتداء ولهذا صح  
تعليق الطلاق قبل  
الملك به

واما في قوله لا يشترط الملك في الوجود فانه لا يشترط الملك في الوجود بل يشترط الملك في الوجود  
او هو ان لا يشترط الملك في الوجود بل يشترط الملك في الوجود بل يشترط الملك في الوجود بل يشترط الملك في الوجود  
يعتقد ان لا يشترط الملك في الوجود بل يشترط الملك في الوجود بل يشترط الملك في الوجود بل يشترط الملك في الوجود  
توهم حدوثه عند شرطه من روجت بروح آخر سمعت الى الاول ، وكذلك العلق  
في وكما نلاحظ في التعليق المعنى في انه لا يخل بالشرط حتى لو قال لانه قد دخلت الدار  
فان شرطه سمعت في قل دخول الدار لا يخل بالشرط حتى لو ارادت ولحق بدار الحرب بم  
سيت وملكها الحاصل قد دخلت الدار عتقت حدوثه لم يخل في قوله واما شرط  
الملك جواب عما يقال بان لا يشترط الملك في الوجود بل يشترط الملك في الوجود بل يشترط الملك في الوجود  
فيها ينبغي ان لا يشترط في حال الابتداء ايضا لان معنى المذكور يستلزم ان لا يشترط في قوله  
لا جديده او لمصلحة فلا ان دخلت الدار فاستطاعت والابحاح بخلافه فمره انه لا يستعنى  
عن الحال فغوايه بل ان شرط الملك في الابتداء لا يعتقد ان الكلام في الاحتياطة  
الايجاب اني المحل وذلك لان المقصود من ايمان تأكد البراءة الجراء في هذه الحالة فلا بد من  
ان يكون الجراء غالب الوجود او حقيقة عدوات البراءة خوف زواله على الاحتياطة  
على البر وذلك بقبام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك  
فيحقق الجراء وتظهر فائدة الايمان وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا بد من الجراء فكلوا الايمان عن  
الفائدة فشرط الملك في الابتداء لا يترجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط  
لان الاصل في كل ثابت بقاء ما عدا ما هو في عقده الايمان فتبين ان استراط الملك لا يعقد  
الايمان لاحتمال الايجاب اى تحمل حتى لو كان الملك في الوجود عند زوال الجراء  
لا يشترط الملك ولا المثل في الحال ايضا لان الاحتمال في الاحتمال بل لا ان تزول ملك فاقب  
صالح صحيح ومقدار ايمان اذا وقع الترجيح اى جعل بوجوده في الحال حصل ونات رحمن  
وجود الملك على عدمه حال مرآت البراءة ايمان صار روال المحل في المستقبل ما يقع  
الملك وزوال الملك بالامانة بمادون الملك هو من حيث ان روال كل واحد منهما لا ينافي  
وجوده عند شرط الاحتياطة ايتم ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فادبقت  
الايمان عند زوال المأثريه على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بقاء عليه ايضا وقوله  
الانتمى بوضوح لتعليل بطلان الايجاب يعني بالانتمى باعتبار عدم اتصاله بالمحل في الحال فلا  
يشترط المحل لاعتقاده والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة بالباسكانها  
ولان كان التعليق اتصال حاصل لما صح هذا التعليق بطلان المحلية بالكلية فوله (وطريق  
اصح ابا لا يصح) اني اخبره بعلما رحيم الله في هذه المسئلة طريقتان : احدهما ان الايمان  
تبطل بفوات الجراء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حاما في قوله ان  
دخلت الدار فانت طالق لان الايمان لا يعتقد الا بهما بل افتقارها الى الجراء اكثر من افتقارها  
الى الشرط لانها تعرف بالجاء لا بالشرط ولما تبطل بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصح ابا لا  
يصح الا ان يثبت  
للمعلق ضرب اتصال  
بمحله لا يشترط قيام  
بمحله واما قيام هذا  
الملك فلم يتعين

بطريق التسع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الموب مخيطا ومقصورا . فاما  
 حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العادة ونفس المال ايست بعبادة انما لعباده عمل ياشره  
 العبد بخلاف هوى النفس لا بغناء مرضات الله تعالى وفي هذا المال والبدن سواء \* ولا يقال  
 لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة \* لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة  
 بقطع طائفة من المال يحصل بالائيب والاباة فعل منه فاكتفى به عدم حصول المقصود بخلاف  
 الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد  
 بفعله \* وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب عدم عند عدم جواز ناسكح  
 الامة حال طول الحرية لانه تعالى اناح نكاح الامة حال عدم الطول بعوله جل ذكره ومن  
 لم يستطع منكم طولا لا الية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكروه والتعليق بالشرط لا يوجب نفى  
 الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا  
 نقول في قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط  
 حتى لو كان قاله اولا اعتق عبدى ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاره ان يعتقه قبل دخول  
 الدار بالامر الاول ولا يجعل البانى نهيا عن الاول حتى اوعز له عن احد هملينى له الاخر \* فان  
 قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط <sup>ان كان الحكم ثابتا</sup> <sup>ان كان الحكم ثابتا</sup>  
 ههـ قل وجود الشرط فكيف يتصور بوثه عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم  
 الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر \* قلنا حل الوطئ ليس باث قبل النكاح  
 ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التى ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا  
 الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما دعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه  
 يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده \* الا ترى  
 ان من قال لعبد ادا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال ادا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثانى  
 صحيحا ان كان محمى يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجته عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم  
 اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثانى ، فل قيل مع هذا لا يجوز ان  
 يكون الشئ الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا  
 وما قلتم يؤدى الى هذا فان عقد الكاح كمال الشرط فى سائر الايات وهو بعض الشرط فى  
 هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط \* قلنا انما لا يجوز  
 هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبد انت حر ان اكلت ثم قال انت  
 حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط فى التعليق الثانى حتى باعه  
 فاكل فى غير ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق التمام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط فى التعليق  
 الثانى وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره : يعنى بنى زفر مذهب به ان تجزئ الثلاث  
 لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقلا لما بطل الايجاب اى  
 بالتعليق يعنى لم ينعقد سببا فى الحال لعدم وصوله الى الحل \* لم يشترط قيام الحل اى بقاؤه

قال زفر ولما بطل  
 الايجاب لم يشترط  
 قيام الحل لبقائه فاذا  
 حلف بالطلاق الثلث  
 ثم طلقها ثلاثا لم يبطل  
 البين وكذلك العتق  
 وانما شرط قيام الملك  
 لان حال وجود الشرط  
 متردد فوجب الترجيح  
 بالحال فاذا وقع  
 الترجيح بالملك فى الحال  
 صار زوال الحل  
 فى المستقبل من حيث  
 انه لا ينافى وجوده  
 عند وجود الشرط  
 لا بحالة زوال الملك  
 فى المستقبل سواء  
 الا ترى ان التعليق  
 بالنكاح يجوز وان  
 كان الحل للحال معدوما  
 فلو كان التعليق يتصل  
 بالحل لما صح تعليق  
 الطلاق فى حق المطلقة  
 ثلاثا بنكاحها

تطبيقات ذلك الملك \* وفي بعض النسخ فاما قيم هذا الملك فلم يتعين الى آخره ومعناه  
تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان اتي زوال الحل لا يطل ما في لانه  
لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم ينفرد سدا حديد لا بد من بقاء المحل وذلك بقاء حل  
السكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اي الملك القائم حاله التعليق فيه فلم يتعين اي شيء يشترط  
لبقاء التعليق صحيحا . لان التعليق ليس بتصرف في العلق بالابقاخ ولا بالتعلق بالسرط  
هو الطلاق المملوك حتى يشترط ملكا لصحة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك اذا  
حال وجود السرط الا انه شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود السرط الى آخره  
\* والطريق في ذلك اي في ائنا اتصال الايجاب للمعلق بالمحل وادعاه الى ان التعليق  
الطلاق له شبهة الايجاب اي الطلاق المعلق وان امكن سداحقة له شبهة كونه سدا لان  
اليمين تعقد للبر ولا بد للبر من ان يكون مضمونا للبروم الجراء عند القوات تسمية للمقصود وهو  
تأكيده جانب المحلوف عليه \* فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اي وجبه الاصل  
لانه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند القوات واذا كان مضمونا  
به ثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمعصوب للمرغم العاصب رده وصار مضمونا بالقيمة  
عند القوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المعصوب حتى صح البراء والرهن  
والكفالة بالمعصوب وحتى لم يجب على العاصب زكوة قدر قيمة المعصوب في ماله حال  
قيامه كذا نقل عن بعض النقات وكذا لو ادى الصمان بما كره من وقت العاصب ولو لم يعتبر  
هذه الشبهة لثبت الملك من وقت الصمان لامن وقت المعصوب \* وذكر في الجامع واو اقر  
ان هذا الاثني في يدي غضب خصمته ملكة ل المعرلة لا لى عليك الفاد رده من عن بيع  
قد قبضته فانه يقتضى عليه بالف درهم لانهما اتفعا على وجوب الانفاديا واختلاف في سببه  
وذلك لا يمنع من صحة الاقرار \* وقال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان  
العصب يوجب الصمان بنفسه اولو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كالوقال هذا الانف  
ودفعة لك عندي فثبت المقر له لا لولكن لى عليك الف درهم من ثمن بيع فذكر المقر ذلك  
لاشئ للمقر له لانه ايس بين ضمن الدين وبين ملك العين مواءمة بوجه فلا يمكن الجمع \* ولما  
ثبت ان الصمان شبهة البوتة ل فوات المضمون صبر للجراء ههنا وهو الطلاق شبهة  
البوتة وشبهة الشئ \* لا تستغنى عن المحل كحقيقته الا ترى ان شبهة الكاح لا بدت في غير  
المحل وشبهة البيع لا تدب في غير مال وذلك لان شبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف  
المدلول مانع وقلا لا يدل دليل على مدلول في غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على  
ثبوت الطلاق في البهيمية لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع  
الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه  
في اثبات شبهة اثبوت الجزاء ان البر وان كان واجبا لكره غير واجب لنفسه وانما وجب  
لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او التحرز عن لزوم الجراء فمن حيث انه واجب

والطريق في ذلك ان  
تعليق الطلاق له شبهة  
بالايجاب وبيانه ان  
اليمين تعقد للبر ولا بد  
من كون البر مضمونا  
ليصير واجب الرعاية  
فاذا حلف بالطلاق كان  
البر هو الاصل وهو  
مضمون بالطلاق  
كاغصوب يلزمه رده  
ويكون مضمونا بالقيمة  
فيثبت شبهة وجوب  
القيمة فكذلك ههنا  
ثبت شبهة وجوب  
الطلاق وقد مر ما يجب  
لا يستغنى عن محله فاما  
تعليق الطلاق بالسكاح  
فتعليق بما هو علة  
ملك الطلاق

الجزء كان اولى وهما قد فأت الجزء لان هذه اليمين انما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفىها كلها فبطل الجزء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل محمد رحمه الله فقال لما طلقها بلانا بقذف طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او اثنتين وانقضت عدتها حيب لا تبطل به اليمين لانه للملء يستوفى الجزء بتمامه كان الباقي مملوكا له الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت اليمين ببقائه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصلى لا يملك التصرفات وان كان الملك نابتا له \* والثانى ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان محلية الطلاق بمحلية الكاح وقد فأتت بنبوت الحرمة العليطة واذا بطلت محلية الطلاق لم يتبق اليمين بالطلاق بطلان محلها كما اذا فأتت برضاع او مصاهرة \* وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا فى الحال لكنه بعرض ان نصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام الحل والملك فى الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم يتبق اليمين \* فحاصل الطريق الاول تعيين طلاقات هذا الملك للجزء وبناء بطلان اليمين على فواتها \* وخلاصة الطريق الثانى اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول منتقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ننتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمه الله ولو تعين طلاقات ذلك الملك يدعى ان تقع واحدة لانه لم يتبق من الجزء الا طلاقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد فقال ان كملت زيدا فاتم احرار فاعنق عبيدين منهم واشترى آخرين ثم وجد الشرط لا يعتق الا العبد الذى كان فى ملكه وقت اليمين والطريق الثانى لا يتم الابان يثبت للمعلق نوع اتصال بالحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثانى وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول : فقال وطريق اصحابنا لا يصح يعنى الطريق الاول والثانى جمعا \* الا ان يدب للمعلق نوع اتصال بمحلله فينئذ يصح الطريق الثانى وبعدها يدب ذلك يشترط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالحرمية فى باب النكاح : ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين اى للجزء وصحة التعليق بل الجزء طلاق مملوكا له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد : لما بينا انه اى المعلق ليس بتصرف فى الطلاق لامن حيث الايقاع ولا من حيث انقضاءه سببا \* ليصح باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلاقات دون غيرها والتعليل داخل فى النفى ولهذا صح التعليق بالملك : والى هذا الطريق مال شمس الائمة رحمه الله ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل لان الحكم الاصلى للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لان المتعلق بالشرط

لما بينا انه ليس بتصرف  
فى الطلاق ليصح  
باعتبار الملك

في التعليق بالسكاج في المطلقة والنايل هو الاولى لانه اصح اسما بدون تعليق المرأة لان يبقى بدون ذلك كان اولي واجاب الامام البرعري رحمه الله عنه فقال صحدا يمين في ثات المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقل فان السكاج لا يوجد الا في المرأة المحملة وذلك لم تمت بل هو بعرض الوجود فمحت اليمين فلما هما فصححة اليمين مدية على الحل القم في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستعمل لما لم توجد تعيين الحل القائم للحال بشرط صحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن طلاقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام المالك والحل في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فبطل اليمين ووجه اخر هو انما المتاسبهة موت الجراء في الحال تأكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجراء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتبين احتاج الى تأكيد ليحقق بالمتيقن به فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالسكاج لاحاجة الى هذا النوع من التأكيد لمتيقن بوجود الجراء حالة الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق ويكون الجراء موجودا في تلك الحالة لاحالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اي سافطالعدم الحاجة اليها فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اي بمعارضة كون البر مضمونا بالجاء يقينا لكونه تعليقا بمالك حكم العلة وذكر في بعض النسخ بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالمالك فصحيح وان لم يكن الحل والمالك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المع لكون البر مضمونا بالجاء لاحالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل والمالك بل هو اولي بالصحة لان في حال قيام المالك يكون البر مضمونا طاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههما جرمي فكان احق بالصحة وعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في المنزاع به وهو شبهة موت الطلاق لانه لم يصح تعليق الطلاق بالسكاج يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل السكاج والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام السكاج فيما نحن فيه وحقيقة التعليق فيه ممكن وعدت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالسكاج بوجوب سقوط هذه الشبهة وه ان تعليق الطلاق شرها بالايجاب فصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط فتسقط وقوله يصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا يعني بدان البر مضمون جرما فلا حاجة الى ادات تلك الشبهة سابقة على الشرط واعتراض على ما ذكرنا به ان احلف ما طهار او بالايلاء بدل ان دخلت الدار فانت على كظهر احي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها لان لا يطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زواج آخر ووجد الشرط لم يحل الطهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرمانى رحمه الله عنه بان محل عمل الطهار الرجل في الختمق وهو منعه عن الوطى والمحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الطهار قائما من غير تجديد نزل وباجاب غيره بان الطهار لا يعقد لا بطل حل المحل حتى اذا مات المحل لا يفي الطهار لفوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطى

فتسقط هذه الشبهة  
بهذه المعارضة  
ومسئلة تعليق  
الطلاق بالسكاج بعد  
الثبت مصوصة في  
كتاب الطلاق وفي  
الجامع ايضا نص في  
نظيره وهو العتاق

نبت له حكم الوجود ومن حيب انه غير واجب لنفسه نبت له عريضة العدم والجراء حكم  
يلزم عند فوات الرافد اذ ثبت لهذا العريضة العدم من حيث انه غير مقصود نبت بقدره  
عريضة الوجود للجراء واذ ثبت عريضة الوجود للجراء ثبت عريضة الوجود لاسبه  
حتى يكون المسبب باثباته على قدر السبب وعريضة السبب لابطالها من محل تبقى فيه كالاتي  
تعد فيه لان شبهة السبب لا تدل في الحقيقة ذلك الشيء نسبة الكاح لا تدل في المحارم  
عنده او انما لا يشترط الملك للبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند  
الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم نشترط الملك وفي الابتداء شرطنا لما ذكرنا  
\* لم يلزم على ما ذكر من بوث شبهة الايجاب في التعليق واستراط المحلية لها تعليق الطلاق  
بالسكاح في المطابقة لا مانع منه صحيح وان لم يبق محلا للطلاق فاجاب عن ذلك \* وقال فاما تعليق  
الطلاق بالسكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك السكاح  
فكان السكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب متى علق بحقيقة العلة يبطل  
التعليق والايجاب بار قال بعده ان اعتقنتك فانت حر فالاجاب اذ علق بشبهة العلة يبطل  
به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق  
بحقيقة العلة والشبهة لا تنمذ الحقيقة ونظيره بوث حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التي هي  
الكيل والجنس وبوث حرمة شبهة الفضل وهي النسبة بنسبة العلة وهي احد الوصفين وعدم  
بوث حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لا تدل الحقيقة واذ ابطلت شبهة الايجاب ولم  
يبطل اصل التعليق كان التعليق يميناً مجردة فتعطلت بذمة الخالف ولم يشترط لها قيام محل  
الطلاق \* ولا يقال لاننا لم نعلق السبب بعلمته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقته فانت  
طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع نتيان مع ان التطلق علة للطلاق - لاننا نقول الطلاق  
متعدد والتطلق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطفقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق  
بالتطبيق تعليق السبب بعلمته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذي هو موجب هذا  
التطبيق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الاطفقة واحدة ولكن لا يصدق القاضي \* بخلاف  
تعليق الحرية بالاعتاق فانه ليس بمتعددة وبخلاف تعليق الطلاق بالسكاح فان السكاح  
علة للملك جميع المطلقات فيكون تعليقاً بالعلة او بشبهتها لا محالة فيصير قدر ما دعينا من الشبهة  
اي شبهة البوث \* مستحقاً به اي ساقطاً بالتعليق بالسكاح او معارضاً به وكان هذه الشبهة  
كانت ثابتة نظراً الى اصل التعليق ومستمدة من التعليق بشبهة العلة فلم يبق بهذه المعارضة  
اي بمعارضة كون التعليق تعليقاً بشبهة العلة واعتراض عليه باننا قد سلمنا ان في التعليق  
شبهة اشبوت في الحال وان الشبهة ليقتر الى الحل كالحقيقة وان بقوات الحل يبطل  
هذه الشبهة ولكن لاننا لم نعلق في بطلان هذه الشبهة بطلان اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث  
انه يمين له تعليق بذمة الخالف وهي محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمتم له تعلق  
بالمرأة فاذا بطلت الشبهة بقوات الحل بقي اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الخالف كما قلتم

فيصير قدر ما دعينا  
من الشبهة مستحقاً به



الرجل وانت \* وذكر في اصول الفقه الامام لو ارى ان كل شيء له مبدء وحقيقة وكل امر  
لا يكون المفهوم منه غير المفهوم من تلك الماهية كان محجورا بالماضي لا يرد به اومر رداً  
الانسان من حيث انه انسان فالما ليس الا الانسان واحداً لا واحد منه قيدان مع ان يكون  
انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا يترك سلباً فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث  
انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول  
من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا يعينه سهو لان الواحدة وعدهما اثنين قيدان زمانان  
على الماهية : ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوده : اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في  
حادثة او شرطه مثل نصي صدقة الفطر على ما سيأتي : او في حكم واحد في حادثة واحدة  
اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة او نصيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا  
لا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة مثل تغيير صوم الظهار بان يكون قل  
الميسر واطلاق اطعامه عن ذلك او في حكمين في حادثتين كتغيير الصيام بالتتابع في  
كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار : او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق  
الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتغييرها بالايمان في كفارة القتل فهذه ستة اقسام : واتفق  
الاصوليون على انه لا محل في القسم الثالث والرابع وانقسام لعدم المساقاة في الجمع بينهما  
: وذكر بعض اصحاب الشافعي الجمل في القسم الرابع : واتفق اصحابنا واصحاب  
التنافعي على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني : واختلفوا في القسم الاول  
والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحمل واجب في القسم الاول من غير  
حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا محل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير  
على ان لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا  
فقيل بعضهم يحمل المطلق على المقيد بوجوب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعاه  
من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معاه كسولة تعالى والدا كبرن الله كبير او الذاكرات  
وقال اهل التحقيق : مهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لسرائله وهذا هو الصحيح  
عندهم : هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي : ونبين بهذا ان المراد  
من استبعاد الشيخ حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في السبب  
او الشرط لا مكان الجمع بينهما فهما دون الحكم لاستمالة الجمع بينهما في علي تاتين في اخر  
هذا الفصل : واستدل من اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في  
السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء  
واحد اذ لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا بتنا في فلا بد من  
ان يجعل احدهما اصلا وبني الاخر مابيه والمعلق ساكت عن القيد اي لا يدل عليه ولا  
ينفيه \* والمقيد ناطق به اي يوجب الجوار عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان

والمطلق ساكت  
والمقيد ناطق فكان  
اولى كاقيل في قوله  
عليه السلام في  
خمس من الابل شاة

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة  
الحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير المالك لا ينصرون وان  
كان المنع متصورا لان الظهار تنسيبه المحملة بالحرمة وفي غير المالك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق  
فمحملة في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فأت محل الحكم فلا تبقى اليمين بالطلاق \*  
فاما الالباء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محملة فانه يعتقد في غير المالك فلا يبطل  
لعدم الملك \* والالباء المنجز على الخلاف ايضا ؛ واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ  
بالله وقد علق طلاقها بالسرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل حل المحلية \* وبان الامة اذا استولدت  
حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم اردت وسييت وعادت الى المولى استحققت العتق ؛  
واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها  
ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل السكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع  
العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين ؛ وعن الثاني بان العتق حين وقع بطل التعليق  
بالموت وبالمالك نائبا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديده وهو قيام نسب  
الولد في الحال كمالواستولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولده فان ملكها صارت ام ولده الا ان  
لقيام النسب في الحال ؛ ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره \* اتما ذكر هذا لان بعض اصحابنا  
لما عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نقضوا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ  
لا وجه الى ذلك لانها منصوصة في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص في نظيره اي نظير  
المذكور وهو ما اذا قال حرة ان ارتدت فسييت فملكك فانت حرة ثم كان كذلك فملكها  
عتقت قال الشيخ في شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمهم الله ان يحجب التحرير باليمين لا يبق  
بعد العتق وقد صحح استينافه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق  
اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص في هذا كذا  
في ايمان الجامع في باب الخث في ملك العبد والمكاتب قوله ( وابعده من هذه الجملة ) الى آخره \*  
يعني جل المطلق على المفيد كما قال الشافعي ابعده من الصواب من الجملة التي سبق تقريرها لان  
فيه اضافة النفي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من  
وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفي الى الموجب فلهذا كان ابعده من  
الصواب ؛ والمطلق هو اللفظ المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات \* والمقيد هو  
اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايء في جنسه مثل رجل  
ورقة \* فيخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شايعة لاعتينها بحسب الاستعمال فان انت مثلا  
لا يفهم منه عند الاستعمال الامعين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين \* ويخرج منه ايضا  
النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الانبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها  
اذا المستغرق لا يكون شايءا في جنسه ؛ والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا

وابعده من هذه الجملة  
ما قال الشافعي رحمه  
الله من جل المطلق  
على المقيد في حادثة  
واحدة بطريق  
الدلالة لان النفي  
الواحد لا يكون  
مطلقا ومقيدا مع  
ذلك

ثم يبيّن في الآيات تفسيراً من حق الوصية عن النبي صلى الله عليه وآله  
 إليه بالقياس والقياس على ما ينشأ من معنى الآية الأولى وهو وجهه على المطلق  
 بالقياس وهو قوله «أطال نقيضه منقوض» فلا يجوز «محاباة غير بقصص» على إشاعي  
 «فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعنى صوم القتل رائد على صوم» عمن يحملت تلك  
 الزيادة في صوم أي من جلالها الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بالقياس  
 حتى لم يجب على أصحاب صوم سهرين مع أن الكل خمس واحد، وكذا الطعام البات في  
 اليمن لم يثبت في كفارة القتل جلالها على اليمن بالقياس باعتبار اتحاد الجنس وخص السج  
 طعام اليمن لأن طعام الظهار ثبت في القتل في أحد قولي الساجي فيه، إذا عجز عن الصوم  
 يلزم ستين مسكينة بالقياس على الظهار، قال سمس الأئمة في السقوط وهذا بناء على أصله  
 المقيد والمطلق في حادثين يحمل أحدهما على الآخر، وكذلك أعداد الركعات يعنى لم يثبت  
 زيادة الركعات أربعة في الظهر والعصر والعشاء في العجر وأجرب جلاله على ذلك  
 لزيادة على المقيد بهاء قياس مع أن الكل سبعة ووطب النهارات يعنى وطبة الوضوء  
 تطهير الأعضاء الأربعة ووظيفة غسل تطهير جميع البدن ثم انتقلت الزيادة للبدن في الغسل في  
 الوضوء بما يحمل عليه مع أن الكل طهارة حتى لم يثبت غسل جميع البدن في الحذب «وكذا  
 لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الأعضاء الأربعة في التيمم بالقياس على الوضوء  
 حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس «وأركانها  
 يعنى الوضوء مشتمل على العمل والمسح والغسل رائد على المسح لانه أساله والمسح أصابة  
 لم يثبت ثبت الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظر إلى الركبة  
 في الوضوء «ونحو ذلك كالحذود قل حلد المنة البات في الزمان يثبت في القذف بطريق  
 الحمل وكذا تراط الأربعة في شهوة الزنا ليست في غيره من الحذود بطريق الجنس لأن التباوت ثابت  
 باسم العلم وهو لا يوجب إلا الوجود يعنى التفاوت بين هذه الأسباب التي ذكرناها ثابت بالاسم  
 العلم وهو اسم الشهريين وذلالة أيم واسم الركعتين وثلاث وأربع واسم العمل والمسح  
 وتخصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عدم الوجود لا يوجب عدم عدم الوجود والعدم  
 العدمية في الحمل المخصوص لا يمكن تعديته إلى غيره لأن تعدية المعلوم محال قوله  
 (وعيدنا لا يحمل المطلق على المبدأ) يعنى لا في حادثين ولا في حادثة بعد أن يكونا حكيمين ولا  
 تنتمت إلى ما توهم البعض أن المراد منه في الحمل بالكتابة وإن كان القيد والإطلاق في حكم  
 واحد في حادثة واحدة من ذلك مخالف للروايات أجمع فقد ذكر في التقويم وكذلك الجواب  
 صدنا في المطلق اند على أخلاقه والمقيد على تقيده في الحادثة الواحدة بعد أن يكونا حكيمين  
 «وذكر في الأسرار» قال قبل أن لا يحمل المطلق على المقيد «قلنا نعم إذا كانا غيرين  
 حكيمين أو شرطين أو علمتين فاما الواحد إذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتاً لا بحالة ضرورة  
 \* وذكر شيخ الإسلام خواهرزاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم أن لا يحمل المطلق

وعند لا يحمل مطلق  
 على مقيداً

يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه \* ولا ان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة الحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بما للمطلق على ما هو المختار لانسخاويات الحكم مقسدا لهما : كاقيل في نصوص الركوة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام : في جس من الابل شاة \* محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام : في جس من الابل السائمة شاة : وكاقيل في نصوص العدالة فان النصوص المطابقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله : واستشهدوا شهيدين من رجالكم مما يأتوا باربعة شهداء \* وقوله عليه السلام : لا دكاح الا بشهود \* محمولة على النصوص المقيدة بهما بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى : واشهدوا دوى عدل منكم ممن ترصون من الشهداء : وقوله عليه السلام : لا دكاح الا بولي وشاهدي عدل \* وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واداكنا اي الاطلاق والقيود في حادثة في حكم واحد : مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان : وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة : وكذلك ايضا اي يحتمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند اخرين : واستدل من اوجب الجمل مطلقا من غير حاجة الى قياس بان اهل الامة يتكون التقيد في كل موضع اكفاء بذكره في موضع كقوله تعالى : والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثير والداكرات : اي والحافظات والداكرات كثيرا وكقول الشاعر : نحن بما عهدنا وانت بما عهدك راض والرأى مختلف : اي نحن بما عهدنا راضون : وبان القرآن كله كالكمة الواحدة في وجوب بقاء بعضه على بعض فادانص على الايمان في كفارة القتل لرم في الطهارات كان القيد متصل به ايضا : وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يسمع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقيد من غير ضرورة ودليل مجرد الطن والتشبه كالاجورء كسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الاخر التقيد : واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة وكذلك في انه لا تناقض في شيء منه ولا اختلاف فالما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلائلها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالة على غيره ونسوت القيد في الحافظات والداكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال : واما من جواز الجمل بالقياس فنحن كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار السيح رحمه الله في الكتاب فقال التقيد لا وصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما صر به فانه ان النفي حكم النص المقيد كالابات يعدي الى نظيره بملء جامعة كما اذا كان النفي في نصوص او كما يعدي الابات \* والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدي هذا الحكم الى نظائرهما من الكفارات كما تعدي تقيد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة \* ولا يقال هذا تعديا الى ما فيه نص بالابطال \* لانا قديدا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وكاقيل في نصوص العدالة واذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل و كذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركانها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الالوجود

لقرئله وأن تسألوا عنها الآية فحمل احدهما في مسئلة لا محالة لا في مسئلة اخرى  
 دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان التوضيح في المسئلة مسئلة واحدة وليس من  
 المسكوت عنه منهي بهذا النص فكان العمل بالطاهر وهو المطلق واجب وفي التوضيح الى المقيد  
 لمعرفة حكم المطلق اقدم على هذا المعنى مما هو من ترك الذم فيهم الله كما في السؤال  
 ذلك يوضحه ان النهي ليس عن السؤال عن المجهول والمشكك والاعلم لان ذلك واجب ولا  
 يراد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان النهي ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع  
 نوع التهام اذا السؤال حبيث يكون تعمقا وذلك لا يجوز والاصل عليه قوله عليه السلام  
 «اتركوني ما تركتكم فانما ذلك من كرامة لكم» رده مسئلة فيهم عن العمل قال ابن عباس  
 رضي الله عنهما «الهموما انهم الله اى اطلقوا ما خلق الله ولا تقيدوا بحديث في امهات النساء  
 بالدخول بالنساء» يقول ورسولهم اذا كان مطلقا يابون قوله لو كان واجبا وتعموا ما بان  
 الله من تقييد حرمة الزنا بالدخول بالنساء وهو اى محرم مطلق مطلق قوله عليه  
 الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء اورودها، طلقا في قوله من اسمه وامهات النساء  
 قال عمر رضي الله عنه ام المرأة \* حمة في كتب الله فانهموها اى حال تحريرها عن قيد  
 الدخول الثابت في الرينة فاطقوها وعليه انعقد اجاب من بعدهم كرا في التوقيف وما  
 روى عن علي رضي الله عنه وغيره من سطر الدخول كانت تجوز الحرمة في الام فذلك  
 ليس بطريق الحق لكن باعتبار العطف فاما يقتضى المشركة \* الحر ولا سيما واجب  
 الحكم ابتداء يعنى لان السلم ان المقيدين بوجوب التي عدم التبدليل انتفاء الجواز لقواته  
 كما قال الشافعي ان التمدد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له باقي عدم العدم  
 \* واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف المذكور غير مشروع على ما كان قبل ورود  
 المقيد \* لان النص اى المقيد نهى عن الرقة الكافرة ان لم تجز في سفارة الغل لانها  
 لم تنزع كفارة كالميجر تحريم النصف ودخ الشاة لان التمدد اى حواره او الكفارة في  
 نفسها وقد رها لا تعرف الا شرا فلا يحتاج الى التمدد لان التمدد كرا في التوقيف  
 \* صيغة يعنى عبارة واشارة \* ولادلاله لان الى صدلالت فلا ياب بالدلالة عدم واجب  
 النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم في محل بوجوب مستغن عن التي عدم الوصف فانه لو صرح  
 بالجواز عند عدم الوصف لا يفتل الكلام ثم صرحا ولا عرفا \* وصير الاحتجاج به اى بان اثبات  
 موجب لا في فيلزم منه حل المطلق على التمدد \* احتجاجة الادليل لان المسئلة عدم وعدم ليس  
 بدليل \* وان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الدارق الابعة فمأوراءه يكون احتجاجة الادليل  
 \* بمقتضى كل نص اى بوجبه \* الاطلاق من المطلق \* معنى متعين ماوم اى الاطلاق ليس بمعنى  
 الاجال لان معناه معلوم يمكن العمل به \* وهو نفى لما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجهول لاحتمال كل  
 واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجيح للبعض فكان كما اشترك الذي انسديه باب  
 الترجيح فلا يجب العمل به لا بالبيان \* والدليل عليه قصة اصحاب القرعة فانهم لم يعلموا باطلاقها الا بعد

وقال ابن عباس  
 رضي الله عنهما  
 الهموما ما امر الله  
 واتبعوا ما بين الله وهو  
 قول عامه الصحابة  
 رضي الله عنهم في  
 امهات النساء ولان  
 التقييد او حد الحكم  
 ابتداء فميجر المطلق  
 لانه غير مشروع لا  
 لان النص نهى ما افاد  
 ان الاثبات لا يوجب  
 نفسا صيغة ولا دلالة  
 ولا اقتضاء وصير  
 الاحتجاج به احتجاجة  
 بلا دليل وما قلنا من  
 بمقتضى كل نص على  
 ما وضع له الاطلاق  
 من المطلق معنى متعين  
 معلوم يمكن العمل به  
 مثل التقييد فتترك  
 الدليل الى غير الدليل  
 باطل مستحيل

على المقيد عندما ادا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم في صدقة الفطر او في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الطهار فانه ذكر الاغتياق والصوم فيها مقيدان بالقبليّة على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد فاما اذا وردا في شيء واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له النبي صلى الله عليه وسلم: صم شهرين متتابعين وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا وذكر نتمس الاثمة رحمه الله في شرح كتاب الزكوة في اثناء مسألة ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين وهما المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتفرق منسافة في حكم واحد فمن ضرورة بؤت صفة التتابع ان لا يبقى مطلقا وذكر في الميزان واختلف عندنا يعني في حل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فلما في حادثتين فلا يحمل وقد اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا وذكر في نمرح التأويلات في تفسير قوله تعالى \* وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان بمقيد ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التساريح لان النزع حتى اوجب الحكم بوصف لابد من اعتبار الوصف فيكون بانا للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كان من باب الاسباب والسرور فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافي ورأيت في التلخيص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ورد بمقيد فقيدا في موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقيده لان التقيد بزيادة لا يفيد لها الاطلاق كقوله تعالى في موضع فاسحوا بوجوهكم وابدئكم وفي موضع آخر فاسحوا بوجوهكم وابدئكم وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عز اسماء اودما مسفوحا وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصفي والمحصل وغيرهما فتبين ان الجمل في حكم واحد حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابدما ذكرنا قوله (لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تنسوا انتم انتم انتم) الآية الجملة السرية والمعطوفة عليهما وهما قوله ان تبدلكن تسؤكن وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكن صفة لاشياء والمعنى لا تنكروا مسألة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان افناكنها وكافها لايكن تغمكم وتشق عليكم فتندموا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو مادام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبدلكن تلك التكاليف التي تسؤكن وتؤمررا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها وقال امام الهدي يحتل ان يكون هذا فيما عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فهو اعنه حتى تمس الحاجة فادامت الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لا تنسوا  
عن اشياء ان تبدلكن  
تسؤكن منه ان العمل  
بالاطلاق واجب

لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من الممانلة \* وذكر في الاسرار ولا دخل للقياس فيه يعني  
 في هذه المسئلة من وجوه لان الجواب كليهما مصوص عليها ولا قياس بعضها على بعض  
 \* ولا القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عدنا \* ولان الحكم لا يعرف  
 بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر  
 وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف ٢ ولو جار ذلك لصارت  
 الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقداراً ١ على ان الكفارات وان اتهمت  
 اسمافهى مختلفة الجنس حكماً لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من بين وظهار وقتل واضطار  
 والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واد اختلف لم يكن الواجب سواسية فلم يجز رد بعضها  
 الى بعض كما يراد الى الكفارة الذر \* فلما قيس باطلة بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه  
 الخاص وهو ان الجنس مختلف حكموا وقد ظهر ارا الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام على  
 ان باب القتل مغلف قد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجز  
 قياس ما خفف فيه على ما غلظ لانبات التغليظ ٢ ولو احتمل القياس لكان اليدلنا لان التحرير نوع  
 من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياساً على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين  
 من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل \* وقال هذا ان سلمنا لهم ان المطلق يحمل على المقيد  
 وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين قوله (فان قال)  
 متصل بقوله اما العدم فليس شرع يعني لو قال اما لا اعدى العدم الذي رعت انه ليس بحكم سرعى  
 بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم ثبت به في هذا المحل كما ثبت في المصوص  
 عليه يقال له ان سلمنا صحة هذه التعديفة وثبوت القيد في المتارح فيه فذلك لا يمنع من صحة  
 تحرير الكافرة ههما ايضا لان عدم الجوار في المصوص عليه اعنى كفارة القتل ليس  
 باعتبار منع القيد عن الجواز ١ لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض لافي  
 لكن عدم الجواز اعدم الشرعية وهما الشرعية بآية بدالة ورود المطلق وكان الجوار  
 ثابتاً فصار الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد بهت موجهه وبقي ما وراءه  
 على العدم وهما بعد التعديفة يجتمع نصان مطلق ومقيد نقديرا لان تعديفة القيد ان سلمنا لا تصح  
 لا بطل الاطلاق لان الرأى لا يصلح مطلقا للنص بوجه فصار بعد التعديفة كما اجتماع منه مطلق  
 ومقيد فيثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به  
 والنص المقيد ايضا ٢ وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع المقيد والمطلق في  
 حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا بحالة على ما يدا او نين بعد ٢ وكان الجواب  
 الصحيح ان هذا الاستدلال او التعديفة فاسدة للمفارقة والمعاني المذكورة في الاسرار الا ان الشيخ تسامح  
 فيه لان التعديفة لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهراً على تقدير  
 التسليم فتساهل في جوابه \* فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد  
 في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا \* قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى  
 القيد الزائد ثم النبي  
 يست به قيل له ان  
 التقيد بوصف الايمان  
 لا يمنع صحة التحرير  
 بالكافرة لما قلنا لكن  
 لانه لم يشرع وقد  
 شرع في المطلق لما  
 اطلق

البيان وارتفاع الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا ترى انه لو لم  
يرد المقيد وجب العمل بالطلاق بالاتفاق من غير بيان وادان كذلك لا يترك الاطلاق الذي هو  
دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كما لا يجوز ترك التقيد لاثبات حكم الاطلاق  
بالاتفاق \* وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى السرط جواب عن قوله التقيد جار مجرى الشرط  
فيوجب النفي عند العدم \* وتحقيقه ان الاصل في انجاب النفي عند العدم هو الشرط عند  
الشافعي رحمه الله ثم انه الحق الوصف به في هذا المعنى فجعله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى  
السرط على ما مر بيانه \* فالشيخ رحمه الله منع او لا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال  
لا نسلم له اي الشافعي ان القيد بمعنى الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله تعالى \* من نساءكم  
اللاتي دخلتم بهن \* ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة اليها فلا يكون القيد معرفة  
ليجعل شرطا اذا القيد انما جعل في معنى الشرط اذا كان ما قبله منكرا لفظا او معنى كافي قول  
الرجل المرأة التي اتزوجها فهي طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه في باب الفاظ العموم فلما  
اذا كان مفعولا كقوله هذه المرأة التي اتزوجها فهي طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة  
البيان كقوله تعالى \* يحكم بها النبيون الذين \* اسلموا واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل  
على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في مسئلتنا بمعنى الشرط \* ولا نقلا يعني ولئن سلمنا  
ان هذا القيد بمعنى السرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفي ايضا لما ذكرنا \* بل الحكم الشرعي انما  
يثبت بالسرع ابتداء بمعنى الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالسرع ابتداء لا عدم شيء يتحقق بناء  
على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل السرعة وادالم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن  
تعديته الى الغير \* ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى السرط وانه وجب النفي في محله وانه يمكن  
تعديته لا نسلم له الاستدلال به على غيره يعني لا نسلم انه يثبت النفي في غير المحل المنصوص  
استدلاله بالاداب التي للجماعة بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت  
في السبب والحكم صورة ومعنى \* اما المفارقة في السبب صورة نظاها لان الطهار واليمين غير  
القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية كالظهار  
واليمين \* ولا يقال لا نسلم ان القتل الذي تعلقت به الكفارة وهو القتل خطأ اعظم جناية من الطهار  
واليمين \* لان عند الخصم الكفارة تتعلق بالقتل بالعمد كالتعلق بالخطأ وباليمين الغموس كما  
تعلق بالمعقودة والقتل بالعمد اعظم من الغموس \* ولما ثبت التفاوت بينهما ثبتت القتل  
الخطأ واليمين المعقودة ايضا \* واما المفارقة في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير  
والصوم على الترتيب مقتصر عليهما وحكم الطهار وجوب التحرير والصوم والاطعام  
وهذا مفارق للاول \* وكذا حكم اليمين وجوب البرئ الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم  
صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا \* واما المعنى فلان في هذين الحكمين ضرب  
تيسير فان للطعام مدخلا في الطهار عند العجز والتخفيف ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع القتل  
الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما

ولا نسلم له ان القيد  
بمعنى الشرط الا ترى  
ان قوله من نساءكم  
معرفة بالاضافة  
فلا يكون القيد معرفة  
ليجعل شرطا ولانا  
قلنا ان الشرط لا  
يوجب نفي بل الحكم  
الشرعي انما يثبت  
بالشرع ابتداء فاما العدم  
فليس بشرع ولانا  
ان سلمنا النفي ثابتا  
بهذا القيد لم يستقم  
الاستدلال به على  
غيره الا اذا صححت  
المسألة وقد جاءت  
المفارقة في السبب  
وهو القتل فانه اعظم  
الكبائر وفي الحكم  
صورة ومعنى حتى  
وجب في اليمين التخفيف  
ودخل الطعام  
في الاظهار دون القتل  
فبطل الاستدلال



بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن ان شاء الله تعالى على القلوب نسحق  
 لتلاوته سوى قلب ابن مسعود اباء حكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة \* اسبح واسبح انار ان  
 فارجوها البتة نكالا من الله \* وبقاء حكمه بهذا الطريق \* واكم قدما خبر عائشة رضى  
 الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرقات فسخن بخمس وكان مما تلى مع ان عائشة نسيت  
 النظم ايضا فخير ابن مسعود مع حفظه انظم كان اولى بالقبول وكيف يحمل على انه  
 نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب  
 الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم ، ولا  
 يلزم عليه اى على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه عدم سقوطه  
 في صدقة الفطر فاما علمنا بالحدسين فيها فلو حيناها بسبب العبد الكافر والمسند ولم يعمل  
 بالفرائض في اليمين بل علمنا بالمقيدة وهى قراءة ابن مسعود جلالا لمطلقة عليها ، لان الصين  
 في كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم الواجب باليمين ، وهو في وجوده اعنى  
 وجوبه في نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد  
 ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد فى شئ واحد ولو علمنا بالصين يلزم صوم ستة ايام  
 ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف ما انصرف  
 اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا  
 ضرورة \* فاما في صدقة الفطر فاحد الصين جعل الرأس المطلق سببا والاخر جعل رأس  
 المسلم سببا \* ولا مزاجية اى لا تنافي في الاسباب اذ يجوز ان يكون لى واحد اسباب متعددة  
 شرعا وحسبا على سبيل البدل كالمالك والموت وادانتفت المزاجية وجبت الجمع ، فان قيل  
 فهلا اوجبتم التسامع في قضاء رمضان كما اوجب البعض بقراءة ابن بن كعب رضى الله عنه  
 فعدة من ايام اخر متتابعة مع ان التقييد والاطلاق في حكم واحد قلنا ان تشدادة غير  
 مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على الص فاما قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فقد كانت  
 مشهورة الى زمن ابن حنيفة رحمة الله حتى كان الامش يقرأ حتما على حرف ابن مسعود  
 وحتما من مخف عثمان رضى الله عنهما والزيادة عندنا يثبت بالخبر المشهور كذا في المبسوط  
 ، فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى العاء المقيد فان حكمه يهمل من المطلق الاترى  
 ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا  
 كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة \* قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من  
 حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد \* وفيه فائدة وهى ان يكون  
 المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى  
 امكن العمل بها جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يجعل النسان نصا واحدا ، كيف والحمل  
 يؤدى الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق متمولا وعدم الحمل لا يؤدى الى ابطال  
 شئ فكان اولى \* اليه اشير في الميزان \* فان قيل انكم قد جعلتم المطلق على المقيد في قوله

انفطر ان الى عليه  
 السلام قال ادوا عن  
 كل حر وعبد مطلقا  
 وقال في حديث آخر  
 عن كل حر وعبد  
 من المسلمين وعملنا نحن  
 بهما بخلاف كسارة  
 اليمين فاما ما شجع بين  
 قراءة عبد الله بن مسعود  
 من القراء المعروفة  
 ليحوز الامران  
 والفرق بينهما ان  
 الصين في كفارة  
 اليمين وردا في الحكم  
 والحكم هو الصوم  
 في وجوده لا يقبل  
 وصفين متضادين  
 فادانت تقييده بطل  
 اطلاقه وفي صدقة  
 الفطر دخل النسان  
 على السبب ولا مزاجية  
 في الاسباب فوجب  
 الجمع

فما بعد بخطوط والحكم الواحد لا يتبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل إطلاقه \*  
ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة  
ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق القطعي  
بالدليل الظني فلما لم يحز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلان لا يجوز بالقيد الثابت بالرأى  
الذى هو دونه كان اولى ، فصارت التعدية معدوم وهذه اللام تتعلق بالتعدية وهى في لا بطل  
للعاقبة ، وقوله لا بطل مع متعلقه خبر صار اى صارت تعدية الشافعى عدم الجواز الذى  
لا يصلح حكما شرعيا من المقيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل  
ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق او جواز التحرير الكفارة يعنى ادى تلك  
التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه : او اللام في المعدوم هى الدالة على الغرض اى صارت  
تعدية الشافعى وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل معدوم لا يصلح حكما  
شرعيا اى الغرض من التعدية اثبات ذلك المعدوم لا بطل الموجود وهو وصف الاطلاق لا  
اثبات المعدوم وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية فكان هذا ابعد عن الصواب بما  
سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد العمل بالمسكوت  
الذى ليس بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامران \* وهذا امر ظاهر  
التناقض اى اعتبار ما ليس بحكم شرعى وتعديته لا بطل حكم شرعى امر متناقض لان فيه اعتبار ما  
وجب اسقاطه واهداره واهدار ما وجب اعتباره \* والسنة المعروفة قوله عليه السلام \* ليس  
في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة \* وما روى على رضى الله عنه وفي البقر في كل  
ثلاثين تباع وفي الاربعين مسنة وليس على العوامل شئ \* قوله (و كذلك قيد التتابع في كفارة القتل  
والظهار لم يوجب نفيا) اى نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين يعنى لم يثبت اشتراط التتابع في صوم  
اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله  
عنه \* فصيام ثلاثة ايام متتابعات \* كانت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى \* حتى تنكح زوجا  
غيره بحديث المسيلة \* وقراءته ان لم يثبت قرآنا بقيت خبرا مسندا لان القراءة منقولة  
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشهورا وقراءته  
كانت مشهورة في السلف حتى كانت تعلم في المسكاتب كذا في الاسرار \* قال الغزالي  
رحمه الله هذا ضعيف لانه ان نقله من القرآن فهو خطأ قطعاً لانه وجب على الرسول  
تبليغ القرآن الى جماعة تقوم بالحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من  
القرآن احمّل ان يكون ذلك مذهبه لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر وما تردد بين ان يكون  
خبراً او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماحه \* قلت هذا  
كلام واه لان ابن مسعود نقله وحياتموا مسموعاً من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه  
وحياتموا لعدم شرطه وهو التواتر يبقى كلاماً مسموعاً من الرسول عليه السلام منقولاً عنه  
فكان بمنزلة خبر رواه عنه \* وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم بالحجة

فصارت التعدية  
لمعدوم لا يصلح حكماً  
شرعياً فكان هذا ابعد  
مناسبق وهذا امر  
ظاهر التناقض فاما  
قيد الاسامة فلم يوجب  
نفياً عندنا لكن السنة  
المعروفة في ابطال  
الزكوة عن العوامل  
او جبت نسخ  
لاطلاق وكذلك قيد  
العدالة لم يوجب النفي  
لكن نص الامر  
بالثبوت في نفي الفاسق  
او جبت نسخ الاطلاق  
وكذلك قيد التتابع  
في كفارة القتل  
والظهار لم يوجب  
نفياً في كفارة اليمين  
بل ثبت زيادة على  
المطلق بحديث مشهور  
وهو قراءة عبدالله  
بن مسعود رضى الله  
عنه ولا يلزم عليه ما  
قلنا في صدقة

وشه الارسلان والتعليق كما كان ، وذلك اي احتمل الوجود جائز او ناهي **حكم**  
 قبل قوله بطرسين و كثر من ذلك قبل ان يثبت **حكم** الوجود ليسع والله تعالى انير الله والوصية  
 وغيرها قوله ( وقد قال الشافعي ) **حكم** في صوم ايمس غير متتابع في قول لا باطلا في قوله تعالى  
 فصيام ثلاثة ايام ولم يشتمله على صوم الطهر والقتل المقيد بالتتابع كالحج الرقة المطلقة  
 في ايمس على المقيد بالايام في القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حل المطلق على  
 المقيد وعدم وجوبه ، واعتذر الشافعي عنه بان المصنف انما يحتمل على المقيد ان كان له اصل  
 واحد في المقيدات وكان منه في القوة فسادا كما له اصلان متعارضان في التقييد فلا ل  
 حله على احدهما ليس باولى من حله على الآخر من غير دلالة وجه : **حكم** الصوم المطلق وقع بين  
 صومين مقيدين محتفين في التقييد احدهما صوم القتل والطهر المقيد بالتابع ، والآخر  
 صوم التمتع المقيد بالتفريق فليس يمكن حله على احدهما فيقي على اختلافه في التفريق والتتابع  
 قالوا لا يجوز تقييده اياهما بقرآنين مسعودا في الاسواء في الدرر فان احدهما جبر واحد  
 او خبره مشهور والآخر نص قاطع \* **حكم** اعتذاره وقال ايس في كلام الله تعالى صوم  
 مقيد بالتفريق ولا نسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جملة جاز  
 عده او صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فغير فائدة غير مقيد بالتفريق الا انه اعني  
 صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والآخر وقته بعد الرجوع فان  
 صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة ادا وانها لو فت لم يجر اداء قبله لعدم سرعيته كما لا يجوز  
 صوم رمضان قبل الشهر واداء الشهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق ، واداب الله ليس بمقيد  
 بالتفريق لم يبق له مطلق الاصل واحد فيجب حله عليه مما لم يحتمل فانه التناقض على انا  
 ان سلما ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لا يصح مقيد الصوم  
 ايمس لانه ليس من جنس الكفارات لانه حكمة لانه بل المطلق في الكفارة يشمل على المقيد  
 فيها لانه كل المقاييس بالطر الى الجزئية وليس في الكفارة صوم مقيد بالتفريق فلم يثبت تعارض  
 الاسلامين ووجب الحمل وادام المحمل كان متناقضا \* ومن اصحاب الشافعي من قال فيما اذا  
 تعارض اصلان يحتمل على الاحوط يخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع في صوم ايمس وهو  
 الاصح عندهم كما في التهذيب \* وذلك اي عدم سرعية صوم السبعة او عدم جواره  
 قبل الرجوع ، او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه في موضعه قال الشيخ رحمه الله في بعض  
 مصنفاته في اصول الفقه صوم المتعة لم يسرع بفرقا وانما جاء الفرق ضرورة تخلل ايام لا الصوم  
 فيما وهى ايام التحريم بزيادة تخلل الليالي وتخلل ايام الحيض في صوم كفارة الغطر والقتل  
 \* قال فان قيل ان الشارع سعه متفرقة مع امكن ان يشرعه جملة قبل ايام التحريم او بعدها  
 فدل انه شرع بفرقا لانه وقع ضرورة فلذا الصوم في حق التمتع وجب بدلا ولا بدل انما يجب  
 في الوقت الذي يجب فيه المبدل هذا هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل في يوم التحريم

وذلك جائز في كل  
**حكم** قبل وجوبه  
 بطرسين وطرف  
 كبيرة وقد قال  
 الشافعي رحمه الله  
 ان صوم كفارة  
 ايمس غير متتابع ولم  
 يحتمل على الطهار  
 والقتل وهذا تناقض  
 فان قال ان الاصل  
 متعارض لاني  
 وجدت صوم المتعة  
 لا يصح الا متفرقة  
 فيله ليس كذلك  
 فان صوم السبعة  
 قبل ايام التحريم لا يجوز  
 لانه لم يشرع لانه  
 التفرق واجب  
 الا ترى انه اضيف  
 الى وقت تكلمه اذا  
 فكان كالطهر لما  
 اضيف الى وقت لم  
 يكن منسروعا قبله  
 وذلك معنى ما ذكرنا  
 في موضعه واحكام  
 هذه الاقسام ينقسم  
 الى قسمين الى العزيمة  
 والرخصة وهذا

عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا \* وقوله صلى الله عليه وسلم \* اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ، حيب قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا تجرى التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والقيد في السبب او السرط دون الحكم ، قلنا ما حملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق ما هو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان الزاد لا يتصور الا في حال قيامها \* وقد ترك الشافعي رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلعة كما يجرى حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن نعرف الثمن من القيمة اذ بيعات الناس تكون بالقيمة في الاغلب فايجاب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجاباله حال هلاكها دلالة \* ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لاننا نسلم ان البياعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشترى باكثر منها الحاجة ولهذا الميرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة عا لالرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايجاب ما يؤدي الى الفسخ حال قبول العقد اياه لا يكون ايجاباله في حال لا يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر قوله ( وهذا نظير ماسبق ادرج الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسألة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرية ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله \* واحل لكم ما وراء ذلكم ، لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مجزا ومعلقا كقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان \* فقال وهذا اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حل احدهما على الاخر نظير ماسبق ان التعليق بالسرط لما يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا ، بل نكاح الامة تعلق بطول الحرية اي بعدم طولها ، بقي مرسلا اي مطلقا عن الشرط \* مع ذلك اي مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به \* لان الارسال والتعليق يتساويان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يبست بالارسال والتعلق جميعا كالمالك لا يجوز ان يبست بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلمتين تامتين ، فاما قبل ثبوته فيجوز ان يبست بالبيع والهبة على سبيل البديل فكذا ما علق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده \* معلقا اي معدوما يتعلق بوجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتخييز وكذا العلق فكذا جواز نكاح الامة \* وذلك لان العدم الاصل كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم \* فيبقى محتملا للوجود بطريقتين

وهذا نظير ماسبق  
انا قلنا ان التعليق  
بالشرط لا يوجب  
النفي فصار الحكم  
الواحد معلقا ومر  
سلا مثل نكاح الامة  
تعلق بعدم طول الحرية  
بالنص وبقي مرسلا  
مع ذلك لان الارسال  
والتعليق يتساويان  
وجودا فاما قبل ابتداء  
وجوده فهو معلق  
اي معدوم يتعلق  
بالشرط وجوده  
ومرسل عن الشرط  
اي محتمل للوجود  
قبله والعدم الاصل  
كان محتملا للوجود  
ولم يتبدل العدم  
فصار محتملا للوجود  
بطريقتين

الدنيا \* وقوله العزيمة اسم لما عوارض منها الى من الاحكام تمام التعريف \* وقوله غير متعلق بالعوارض تسمية لاصحها لا لتقدير \* ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالمعاداد وما يتعلق بالترك كالارسات \* وزيدته ما ذكره من حاله ان بعد تسمية الاحكام الى افرس والواحد والستة والسفل والدرج والحرارة والبرودة وغيره من العزيمة اسم للحكم الاصل في السرعة على الاقسام التي ذكرنا من افرس والواحد والستة والسفل ونحوه الا لعرض سميت اي الاحكام الاصلية سريعة لانها من حيث كانت اصولا اي منسوعة ابتداء \* حقا لصاحب السرعة ففعله اي كانت في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حقه او هو مصدر مؤكد لغيره \* وهو نداء الامر واجب الطاعة فكان امره مفروض الامتثال وسرعته واجب ان يقول وكان مؤكدا \* وقوله والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد تعريف الرخصة \* وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تسميته اي بمعنى ان يريد بقوله ما بني على اعذار العباد ما يستباح به مع قيام المحرم \* فتعريفه ما يستباح عام يسهل العمل والترك \* وقوله لمدراحترا زعماء يخ لا اذروا نظاره كثيرة \* وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظاهر اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف بآفة فها حذر من الظاهر سبب وجوب الاعتاق في حاة ولو جوب الصيام في حاة اخرى \* واعترض عليه انه ان يريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدور حكمه لمنافع تخصيصه \* وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين ولا يفسد \* ولا يعيد تغيير العبارة بان الرخصة هي ما رخص مع قيام المحرم لان الرخص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة وهي انه استعمل رخص في حد لورخصة وان امكن تأويله بالنعوى دون الاصل طامحي لان اقله استعمال اللفظ المهم في التعريف وهو قبح \* واجيب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه بصير بمباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم لانه لا يؤخذ بذلك الحرمة بالمعنى وليس من ضرورة سقوط المؤاخذه انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا يسمى مباحا في حقه لعدم المؤاخذه \* ولهذا كرم صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذه بالفعل مع وجود السبب المحرم بالفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذه ترك الفعل مع قيام السبب الموجب بالفعل وكون الفعل واجبا \* وذكر في الميزان الرخصة اسم لا تغير عن الامر الاصل الى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار \* وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ما وسع على المكلف ففعله بمذرة مع كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المذور \* وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبي عليه السلام ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصة كالمكاف ان يؤتى بعزائم \* وقال عليه السلام اعمار حين اجري كلمة الكفر على لسانه بالاكرام فان مادوا فعده

العزيمة في الاحكام  
السرعية اسم لما هو  
اصل منها غير  
متعلق بالعوارض  
سميت عزيمة لانها  
من حيث كانت  
اصولا كانت في  
نهاية التوكيد حقا  
لصاحب الشرع  
وهو نافذ الامر  
واجب الطاعة  
والرخصة اسم لما  
بني على اعذار العباد  
وهو ما يستباح به مع  
قيام المحرم  
والاسمان معاد ليلان  
على المراد اما العزم  
فهو القصد المتناهي  
في التوكيد

وصوم العشرة لا يتصور ادائه فيه فاضرورة عدم الامكان جعله الشرع متفرقا لم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرفي ايام النحر لما تعدر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفي وقت النحر الذي هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ومرجحة عليه \* ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الباقية بها فقال

### ( باب العزيمة والرخصة )

\* اختلفت عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك \* فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم البات على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي \* والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح \* واعترض عليه بجواز الكاح فانه حكم بابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها \* وبوجوب الزكاة والقنل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيء منهما رخصة \* وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه \* وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ملزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذريته مع قيام السبب المحرم \* فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج الدب والكراهة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين \* وعليه يدل كلام القاضي الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لم نمان من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرة اصلا بحق انه الهنا ونحن عنده فابتلا بامامنا \* والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر تيسيرا \* ثم اقول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان في القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معنهما على ما ذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل \* او العزيمة ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيم العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة وكان مشتبها الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخل في العزيمة لو كاد شرعيتها كالقنل ادليس الى العباد رفعها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

( باب العزيمة )

( والرخصة )

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه

يعاقب بتركه اولا والاوول هو الواجب \* والثاني لا يخلو من ان يسحق تركه اللازمة اولا  
والاوول هو السنة والثاني الفل : ويدخل في القسم الاخير المباح ان حمل المباح من  
العرائم \* فهذه اصول السرعة اى هذه احكام سرعت ابتداء في السنة نعمة من غير نظر الى  
اعذار العباد فكانت من العزائم وان كانت متفاوتة في انفسها \* وكأنه اشار الى رد قول  
من قال من اصحابنا ان الموافق ليست من العرايم لانها سرعت حبرا للنقصان في اداء ما هو  
عزيمة من الفرائض او قطعاً لطمع الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما  
رغبوا في اداء الوافق مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم في اداء الفرائض بالطريق الاولى  
فقال هذه الاقسام الاربعة سواء في انها سرعت ابتداء لبناء على اعذار العباد فكانت عزائم ولو كانت  
شرعية وان تفاوتت في ذواتها الا ترى ان الفل مشروع ابتداء لا يحتمل التغير بعارض  
يكون من العباد وكان عزيمة كالفرض وما ذكرناه مقصود الاداء وليس كلاماً مفيداً والفرائض  
اى المفروضات في السرعة مقدرة بمعنى روى فيها كلالا للمعين فهي مقدرة لا تحتمل زيادة  
ولانقصانا \* مقطوعة عما يغيرها من جنسها المنزوع كذا في الميزان : او مقطوعة عن  
احتمال ان لا تكون ثابتة لانها ثبتت بدليل لاشبهة فيه : فصار الفرض اسماً للدر ثاب  
بدليل قطعي مثل الايمان فانه مقدور تصديق ما جاء من عند الله حتى لو نقص شيئاً منه او زاد  
لا يجوز فانه لو قال انا مؤمن بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمناً \* وسميت  
مكتوبة لانها كتبت علينا في الاوحي المحفوظ \* وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب  
من التخفيف لانه ينهى عن التقدير وفيه يسر بالسنة الى ما ليس بمقدور والله تعالى ان يامر  
عباده بشغل جميع العمر بخدمة تدبحكم المالكية وترك ذلك الى مقدور قليل يكون دلالة التخفيف  
واليسر \* وكأنه تعالى اما وجبه علينا جعله مقدراً لئلا يصعب علينا اداؤه ويصير مؤدى  
لا محالة وكان التقدير في اشد الحفاظة والملازمة عليه \* الا ترى انه تعالى كيف اعقب قوله  
\* كتب عليكم الصيام \* بقوله حل اسمكم لعلكم تتقون اياماً معدودات \* منها على التخفيف بايراد  
جميع القلة وهما الايام والمعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام اياماً قللاً لئلا يسر عليكم  
الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا ان الغرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة  
المحافظة على الاداء قوله ( اخذ من الوجوب وهو السقوط ) فسر السجج الوجوب  
بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو الروم والوجبة  
هو السقوط مع الهدية والوجبة بالاضطراب : ومعنى السقوط انه ساقط علماً اى في اثبات  
العلم اليقيني هو ساقط في نفسه ملحق بالعدم وان كان في اجاب العمل ثابتاً موجوداً : هو  
الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطاً في حق العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في  
الفرض يعنى سقط عنه احد نوعي ما يتعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازماً به قسمي  
بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض \* او سمي به لانه لما لم يفد العلم اليقيني صار  
كالساقط على المكلف بدون اختياره \* لا كما يحتمل اى يحتمل بمعنى لا يكون مثل الذي

واما الواجب فائماً  
اخذ من الوجوب  
وهو السقوط قال  
الله تعالى فاذا وحيت  
جوبها ومعنى السقوط  
انه ساقط علماً هو  
الوصف الخاص  
فسمى به او لما لم يفد العلم  
صار كالساقط عليه  
لا كما يحتمل ويحتمل ان  
يؤخذ من الوجبة  
وهو الاضطراب  
سمى به لاضطرابه  
وهو في الشرع اسم لما  
لزمنا بدليل فيه ثبوت  
مثل تعيين الفاتحة  
وتعديل الاركان  
والطهارة في الطواف  
وصدقة



حتى صار العزم يمينا وقال الله تعالى ولم نجد له عرما لم يكن له ﴿ ٣٠٠ ﴾ قصد مؤكد في العصيان وقال نجل

ذكره كصبر اولو العزم من الرسل واما الرخصة فتنبى عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة \* وواجب \* وسنة \* ونقل \* فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها اما الفرض فمغناه التقدير والقطع في اللغة قال الله تعالى سورة انزلناها وقرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعاً والفرائض في النسخ ، مقدرة لا تحتل زيادة ولا نقصاناً اي مقطوعة ثبتت بدليل لاشبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكاة والحج وسُميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التخفيف في التقدير وانتهى بسرويشير الى شدة

كيف وفي بعض الرخص يجب تحصيله كافي تناول الميتة والدم عند الاكراه والخمصة \* قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك في سقوط الحظر والعقوبة جميعا \* والاسمان معادلان على المراد اي يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين في النسخ منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة \* حتى كان العزم يمينا \* لوقال اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون يمينا لانه لم يخلف بالله ولا بصفة من صفاته \* ولكننا نقول العزم لغة اقصى ما يراد من الاجاب والتوكيد والانسان يؤكده كلامه باليمين ، وعن ابى بكر رضي الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عيسى عزمتم عليك ان لا تصومي اليوم الذي مت فيه فاططرت وقالت ما كنت لاتبعه حثا فعرفت العزم يمينا فان عرفته لغة فقولاها حجة وان عرفته شرعا فكذلك كذا في الاسرار \* وفي الصحاح عزمتم عليه اي اقمتم عليه قوله تعالى \* فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل \* اي فاصبر على اذى قومك كما صبر اولو الحزم والراى الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها تظفر بالواب كما تظفروا به ثم انهم خصوصا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لانتفاء الوهن وشبهته في طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها \* وقيل هم ستة \* نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة \* وابراهيم صبر على النار وذبح الولد \* واسحاق على الذبح \* ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر \* ويوسف على الحب والسجن \* وايوب على الضر \* وقيل هم اصحاب السرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من التبعض \* وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان داعزا وحزما ورأى وكمال عقل ومن على هذا القول لابن وهب الصحيح اليه اشير في التيسير وغيره \* والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره \* يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المهمل عنه فرض \* ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر \* وواجب ان يدخل فيه شبهة كترك كل الضرب والاعب بالشرنخ \* وسنة او نقل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به \* ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة الواجب ما يكون لازما الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة \* وذكر في بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يرجح جانب الاداء فيه او جانب الترك اولا هذا ولا ذلك \* اما الاول فذلك اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض \* اولا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب \* اولا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واظب عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة اولا يكون وهو النقل والظن والمندوب \* واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام \* اولا يتعلق وهو المكروه \* واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب \* وذكر بعضهم العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاخرى هو الفرض \* والثاني لا يخلو من ان



واما ان فرض حكمه  
اللزوم غلوا تصديقا  
بالقاب وهو الاسلام  
وعلا بالبدن وهو  
من اركان الشرايع  
ويكفر جا حده  
ويفسق تاركه بلا  
عذر واما حكم  
الوجوب فلزومه  
علا بمنزلة الفرض لا  
علا على اليقين لما في  
دلالة من الشبهة حتى  
لا يكفر جا حده  
ويفسق تاركه اذا  
استخف باخبار  
الاحاد فاما متأولا  
فلا وانكر الشافعي  
رحمه الله هذا  
القسم والحقه  
بالفرائض فقلنا انكر  
الاسم فلا معنى له بعد  
اقامة الدليل على انه  
يخالف اسم الفريضة  
وانكر الحكم بطل  
انكاره ايضا لان  
الدلائل نوعان مالا  
شبهة فيه من الكتاب  
والسنة وما فيه  
شبهة وهذا امر  
لا ينكر واذ تفاوت  
الدليل لم ينكر تفاوت  
الحكم

فقبل ما فعله خير من تركه في الشروع ، وقبل ما ممدح المكاتب على فعله ولا يذم على تركه  
\* وقبل هو المذنب فعلا شرعا من غير ذم على تركه ، سائلا واحترز بقوله من غير ذم على تركه  
عن الواجب المضيق ، وبقوله مطلقا عن الموسع واخبروا الدلفاية قوله (واما الفرض فخكمه  
اللزوم غلوا تصديقا بالقلب) اي يجب الاعتماد بصحته فنعلم ايضا انه لا يكون باثبات دليل مقطوع به  
وهو الاسلام اي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلاما حتى لو تبطل بصدده كون كفرا ، وعلا بالبدن  
اي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاجزا او فاسقا اذا كان غير عذر  
ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرايع لا ما هو اصل الدين بقاء الاعتقاد على  
حاله ، ويكفر جا حده اي ينسب الى الكفر من الكفر اذا دأب كافر او منه لا تكفر اهل قبلته واما  
لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت رواية وان كان جائزا لانه قال الكمية تحذب اهل البيت وكان  
شيعيا وطائفة قد اكفروني بحكمهم ، وطائفة قالوا امسي ومدن ، كذا في المغرب ، واما حكم  
الوجوب اي الواجب فلزومه علا لا على اي يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان  
دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتماد مبنى على الدليل اليقيني ، ويفسق تاركه اذا استخف ، اذا  
ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاديث لا يرى العمل به واجبا او  
تركه متأولا لا هو تركه غير مستخف ولا متأول ، وفي القسم الاول يجب تضليلا وان لم يكفر لانه راد  
خبر الواحد وذلك بدعة ، وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة  
السلف والخلف في الصوحن عند التعارض ، وفي القسم الاخير يفسق ولا يضل لان العمل به  
لما وجب كان الاطاعة والترك من غير تأويل عصية انار فسقا عدا هو المذكور في عامة الكتب  
وعليه يدل كلام شمس الاتم رحمه الله ايضا وهو الصحيح ، والمذكور في بابناشير الى ان تركه لا يوجب  
التضليل اصلا ، ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجب اذا كان متأولا ولا يفسق فيه  
دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عند المذكور بعده بطلان دليل على اثبات  
التضليل في القسم الاول فيكون معنى ما ذكرهنا يفسق تاركه ويضل اذا استخف ، والمذكور  
في التقويم يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا تفسيق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه  
الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والتأول في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جا حده ولا  
تضليله وحكمه ان لا يكفر الخلف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار  
الاحاد فيسقطه قوله (وانكر الشافعي هذا القسم) اي انكر التفرقة بين الفرض  
والواجب وقلنا مترادفان وينطبقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا  
بوجه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني ، قالوا اختلاف طريق التبت لا يوجب اختلافه  
في نفسه فان اختلاف طرق التوافل لا يوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق  
الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث حرام ، قالوا وتخصيص  
اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمتأول بحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان  
مقطوعا او مظلونا به ، وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظلونا به او مقطوعا به فكان

يتحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فإنه لما كان ثابتاً قطعاً يتحمل عن اختيار وشرح صدر  
 \* قال الامام العلامة مولانا حبيب الملة والدين رحمه الله ونظيره ان اميراً امر واحداً من  
 غلمانه بحمل شيء الى موضع فتحمله فلما عاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحداً من  
 الامير قدامر بحمل هذا الشيء الآخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره  
 فتحمله ايضا كان المأمور في تحمل الاول مختاراً طائعاً وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه  
 كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله (والسنة) كذا السنة لغة الطريقة مرضية  
 كانت او غير مرضية وسن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان  
 اخذت السنة منه فباعتبار ان المار ينصت ويجرى فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر \*  
 وسالت باعناق المطى الاباطح \* وهو اي لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق المسلول في  
 الدين يعنى من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول  
 او غيره ممن هو علم في الدين \* وذكر في بعض النسخ لا خلاف في ان السنة هي الطريقة  
 المسلوكة في الدين واما الخلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول واليها  
 والى سنة الصحابي على مائتين بعدل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلان دين الله وكبت  
 اعداء الله وتحصيل الثواب في الآخرة وفي المغرب النقل ما ينقله الغازي اي يعطاه زائداً على  
 سهمه وهو ان يقول الامام والامير من قتل تيلافه سلبه او قال للسرية ما صبتم فهو لكم اوربعه  
 او نصفه ولا ينجس وعليه الوفاء به وسمى ولد الولد نافلة ذلك اي لكونه زائداً على مقصود  
 النكاح فإنه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافذ زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على  
 الفرائض والواجبات \* ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الاقسام ف قيل الفرض هو ما يعاقب  
 المكلف على تركه ويناب على تحصيله \* واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فإنها تقع فرضاً  
 ولو تركها لا يأتى بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لاشي عليه \* وبصوم رمضان في السفر  
 فإنه يقع فرضاً ولا يعاقب على تركه \* وبان تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض  
 بذلك عن كونه فرضاً \* وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه \* وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه  
 \* ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك صوم السفر ايضا \* والصحيح ما قيل  
 الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر \* نقوله ما ثبت بدليل  
 قطعي يتناول المندوب والمباح اذ قد ثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى «وافعلوا  
 الخير» وكلوا واشربوا واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما \* وبقوله مطلقاً عن ترك  
 الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر الى خلفه وهو القضاء  
 وامثالهما لان ذلك ليس بترك مطلقاً فلا يستحق الذم به \* وبقوله من غير عذر عن المسافرين  
 والمريض اذا ترك الصوم وما ناقيل الإقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر  
 \* واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب \* وحد السنة هو الطريقة المسلوكة في الدين  
 من غير افتراض ولا عذر \* اما حد النفاة \* هو المسمى بالمندوب والمستحب \* النطفة

الفطر والاضحية  
 والوتر والسنة  
 معناها الطريق والسن  
 الطريق ويقال سن  
 الماء اذا صبه وهو  
 معروف الاشتقاق  
 وهو في الشرع اسم  
 للطريق المسلول  
 في الدين والنفل اسم  
 للزيادة في اللغة حتى  
 سميت الغنيمة نفلاً  
 لانها غير مقصودة بل  
 زيادة على ما شرع له  
 الجهاد وسمى ولد  
 الولد نافلة لذلك

المواثيق في ايات التوضيحية كما انما في اية التوضيحية من اهل الحديث حتى كان التواتر به من  
 التواتر بالاشهاد في العمل من غير ان يواتهم فقد اختلفوا في حكمه انما هو انما هو  
 ومنه كروا ان نبوت العلم بالكتاب وخبر التواتر وعدم بوقته خبر الواحد كافي لاثبات  
 التواتر بينهما لا يفيهم شيئا لانه لا بد من ظهوره في وجوب العمل انما ثبت لهما التواتر  
 الذي يثبت في ذاتهما ضعفا وتواتر ذلك فيما قلنا حيث راعينا احد الكتابين بالثبوتين بان  
 لما تحقق خبر الواحد به زيادة عليه ورأينا خبر الواحد بان وجه العمل به وكذا انتهى  
 في الخبر والعمرة بالجر يعني اسمي بين الصلوة والخروج في الخبر والعمرة واجب عندنا وليس ركن  
 حتى او تركه اذ في حقه او سرقة في ربه او يجره بالخبر والعمرة عندنا في ربه الله عز وجل ولا يجره  
 حقه ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سمى بين الصلوة والخروج في الخبر والعمرة واجب عندنا وليس ركن  
 السمي فلهما وقوله عليه السلام سمى بين الصلوة والخروج في الخبر والعمرة واجب عندنا وليس ركن  
 الا انما تمسكنا في ذلك بقوله تعالى "فن حية لبيت او اختار بالجناس عليه ان طوف لهما ومنه هذا  
 اللفظ يوجب الاباحة لا الايجاب الا انما تركنا كما في خبره في حكم الايجاب بما يلبس الاجماع في  
 ما رواه على ظاهره وسما بخبر الواحد في ايات الايجاب دون الركبة على ما بينا وان قرأت  
 والعمرة بل رفع دعائه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة وقال الشافعي رحمه الله هي  
 فريضة مثل الخبر ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال العمرة  
 فريضة كفر بضة الخمر وعندها لما ضعف الدليل عن اثبات الفريضة لم يثبت بخبر الواحد ثبت به  
 الوجوب وما المشبهات التي المذكور من صدقة الفطر والاصحية وقرائنة الشهود والصلوة  
 على النبي لان هذه الاشياء لم يثبت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لانه لا ركان ولا يلزم  
 التهمة الاخير لانها ثبت بانفساق الآثار عليه السلام ما سلم الا بعد القعدة الاخيرة كما  
 في الاسرار ولان الخبر الموجب لها تحقق بيانها بحمل الكتاب على ما عرفت قوله (وكذلك  
 تأخير المغرب) او ومنه وجوب ما ذكرنا من الاحتكام تأخير المغرب الى العشاء بالمردلفة لذلة  
 الخبر حجت اقضى الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روى ان اسامة بن زيد  
 رضي الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى المردلفة فقال الصلوة  
 يا رسول الله فقال الصلوة امامك او مراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل  
 الصلي وفعله لا يتصور امامه فثبت ان التأخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفت او في الطريق بعد  
 غيبه وبذا سمى او بعد غيبه بانه الشفق يؤمر بالاعادة عندنا في حيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمه  
 الله لا يجب الاعادة وكان مسية لنا اداها في وقتها ثبت بالكتاب والسنة المتواترة الا ان التأخير  
 سنة فيكون مسية بتركها او لعمالة وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء وكان الاداء من دلفة  
 بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانه او جب عليه الاعادة عملا بالسنة كافي سائر الصلوات  
 اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا ادت في غير المصير او فناءه وكالظهور المؤدى  
 في المنزل يوم الجمعة فالام يفعل اي لم يعد حتى طلعت الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب  
 الى العشاء بالمردلفة  
 واجب ثبت بخبر  
 الواحد واذا صلى في  
 الطريق امر بالاعادة  
 عندنا في حيفة ومحمد  
 رحمه الله عملا بخبر  
 الواحد فان لم يفعل  
 حتى طلعت الفجر سقطت  
 الاعادة لان تأخير  
 المغرب انما وجب الى  
 وقت العشاء وقد انتهى  
 وقت العشاء فانتهى  
 العمل فلا يبقى الفساد  
 من بعد الا بالعلم وخبر  
 الواحد لا يوجب ولا  
 يمارض حكم الكتاب  
 فلا يفسد العشاء

تخصيص كل واحد بقسم تحكما \* ونحن نقول انه ان ذكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بيننا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين مائت بدليل مقطوع به وبين مائت بدليل مظهر اذ ثبت المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين \* واما قولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص للواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بينا ولا يوجد معنى القطع فى الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى بينا فى الفرض فالى يلزم التحكم وسائر الاسماء الذرية والعرفية بهذه المثابة \* قال الغزالي رحمه الله واصحاب ابي حنيفة رحمه الله قد اصابوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما ثبت ظنا ونحن لانكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حرج فى اصطلاحات بعد تفهم المعانى : فصار الحاصل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعى مثل وجوب العمل فى الفرض والتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى الواجب \* وبيان ذلك اى بيان التفاوت الذى بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى \* فاقرؤا ما تيسر من القرآن \* اوجب قراءة القرآن فى الصلوة اذ المراد منه القرآن فى الصلوة \* بالاجماع \* وبدليل قوله عز اسمه \* ان ربك يعلم انك تقوم ادى من ثلث الليل \* وكان قيام ثلث الليل فرضا فانتسخ اسله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى \* فاقرؤا ما تيسر من القرآن اى فى كل صلوة على القول الاول او فى صلوة الليل على القول الثانى \* وبان الامر للإيجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيتمين القراءة فى الصلوة وهذا الص باطلا لانه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها \* وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقرر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما \* ولا يقال قد خص من النص مادون الآية بالاجماع وهو قران حتى لو انكره يكفر فيخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا لانا نقول عدم جواز مادون الآية ليس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قراءة عرفا فلا يدخل اطلاق قوله تعالى \* فاقرؤا \* ولهذا لا يحرم قراءة مادون الآية على الجنب والحايض لانها لا تسمى قرائة عرفا كالتكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الآية من القرآن حقيقة فانتكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف \* فمن رد خبر الواحد كما رده الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه ومن سواء بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص الذى لا شبهة فيه اوجب قراءة القرآن فى الصلوة وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة تعين الفاتحة فلم يجز تغير الاول بالثانى بل يجب العمل بالثانى على انه تكميل لحكم الاول مع قرار الاول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك الطواف مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواء بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطأ فى رفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك السجدة فى الحج والعمرة وما شبه ذلك

اشار محمد في الكتاب فانه استدل بمسألة الملح اذا صلى العرب في الطريق فله يعيد فانا  
 لم نعد حتى طلع الفجر اخرت عنه لانها سجدت اذت في رفته الى اخر ما كرا فكذلك  
 ههنا ، واما ابو يوسف وشهد رحمه الله فيقول ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت  
 لكنه مباح لان تعويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة محرا فلان يجوز ذلك الجواز الى  
 ولم يجز تعويته عن الوقت اختيارا لا يجوز بجبر الواحد ايضا ولا ما مرهنا الجواز لكن  
 اخرناه الى ما بعد الفاشئة وان لم تقدم الفاشئة لم يحصل العمل بالجر اصلا فالاول : اخير  
 والثاني : ابطال ، والله خير اعون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده  
 رحمه الله ، وذكر في بعض الموايد ان كره الفوات لما تحققت ضيق الوقت في سقوط  
 الترتيب كان قلته بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجب الاعادة عند القلة بعد  
 خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت وبمنزلة وجوب الاعادة ان غرب قبل طلوع  
 انجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت وكان وقت العمل بخبر الواحد ماقيا تقديرا ، وتبين بما  
 ذكرنا لشرق بين وجوب تعيين الفاشئة ووجوب التعديل واسترط الطهارة في الطواف  
 وبين وجوب الترتيب فانا واوجبنا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى فساد  
 الصلوة والطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت  
 على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيرا لحكمه مع ان له  
 ولاية التأخير فوجب القول به عملا بخبر الواحد ، قل قيل لما تبين آخر الوقت للوقتية  
 حتى وجب تقديمها على الفاشئة يعني انه لو قدم الفاشئة لا يجوز كما لو قدم الوقتية  
 على الفاشئة في اول الوقت لا يجوز تعينه وقتا للفاشئة ، قلنا المانع عن تقديم الوقتية  
 في اول الوقت لمعنى يختص بها بدليل انه لو نفل او عمل عملا اخر لم يجر معه فيوجب الفساد  
 اما المانع عن تقديم الفاشئة في آخر الوقت فقد ثبت لمعنى في نبرها وهو ان لا يؤدي الى تعويته  
 الوقتية عن الوقت ولهذا يكرمه الاشعث بالافاة وبمعمل اخر فلم يوجب الفساد كما ذكر  
 في شرح القموري لاني نصرت البغدادي رحمه الله قوله (وتبت الخطيم من البيت) وهو  
 اسم موضع متصل بالبيت من اجزاء الغربى يده وير البيت فرجة ، وسمى بالخطيم لانه  
 حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقنيل والجريح ، اولان من دعا على من ظله  
 فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فكان فعلا بمعنى فاعل كانه ايم ، ثم يجب على الطائف ان  
 يطوف وراء الخطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لانه قد ثبت انه من البيت  
 بخبر الواحد وهو ما روى ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان  
 فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبي صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع ليلا الى البيت  
 فصعدا خزانة البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيمها ان  
 لا تفتح بابها في البالي فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها في الخطيم وقال ، صلى  
 ههنا فان الخطيم من البيت الان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولو لاحد ثمان

وتبت الخطيم من  
 البيت بخبر الواحد  
 فجعلنا الطواف  
 واجبا لا يعارض  
 الاصل

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجب الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لاننا انما وجبناها بالخبر فالواجبنا بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما دى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض اي خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز ا. غرب المؤداة فلا يفسد العشاء اي بفتح الياء العشاء الاولى وهي المغرب المؤداة او ضمها يعني لا يفسد تذكر الصلوة التي وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بفائتة بيقين والا اول اظهر قوله (وكذلك الترتيب في الصلوات) اي الترتيب بين الفوائت والوقية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها \* وما روى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم: من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي صلى مع الامام \* وانه يوجب العلم دون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا مارة لان الكتاب وهو قوله تعالى: ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا \* يوجب الاداء في مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء في وقت التذكير لاحالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها في وقت التذكير وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به \* فلما عند ضيق الوقت تحقق التعارض لتعين الوقت للوقية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به \* وكذا الحكم في كثرة الفوائت لانه في معنى ضيق الوقت لتأدية رعاية الترتيب فيها الى تعويت الوقية ايضا \* فان قيل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت لا بعد رفع وجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء في الحال لكن يقتضى الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذي ذكرتم لانه يكون ابطالا لما وجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلتم في خبر التعيين والتعديل واشترط الطهارة في الطواف \* قلنا هذا لا يلزم ابا حنيفة رحمه الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى او ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدهم يمكن بدليل. مقطوع به ليجب قصاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزمه الا قضاء المتركة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومختار الشيخ ان مجرد خروج الوقت يقاب الوقية المؤداة صحيحة فانه ذكر في شرح المبسوط في هذه المسئلة محتجا لابي حنيفة رحمه الله ان حكم الفساد ليس بمقرر فيما دى بل هو شيء يفتى به في الوقت حتى يعيده ثانيا في الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقدر الامكان فتى في الوقت لو حكمنا بفساد الوقية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر الواحد في مقابلته مارضاه \* قال والى هذا

وكذلك الترتيب في  
صلوات واجب بخبر  
الواحد فاذا ضاق  
الوقت او كثرت  
الفوائت فصار  
مارضا بحكم الكتاب  
بغير الوقية سقط  
العمل به



عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة وظهرت قواعدا للخليل وادخلت الخطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجملت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن مشيت الى قابل لافعلن ذلك \* فجملنا الطواف به \* اى بالخطيم واجبا بهذا الخبر وجملنا الطواف على الخطيم به اى بهذا الخبر واجبا \* لا يعارض الاصل اى لا يساويه حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الخطيم مادام بمكة لينتقل العمل بخبر الواحد \* ولورجع من غير اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن القصصان فيه بترك الطواف على الخطيم \* ولو توجه الى الخطيم لا يجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو ان توجه الى الكعبة قوله ( وحكم السنة ) كذا قال شمس الائمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة حال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على ما ينسب به مدوذا كرابو اليسر واما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق انهم يسروا كل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالتطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر \* واما التراخي في رمضان فانه سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة \* وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واظب عليه النبي عليه السلام فاما النفل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصحابهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوال الصحابة حجة فيكون افعالهم سنة لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى \* لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة \* وقوله عز اسمه \* وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا \* وبقوله عليه السلام \* عليكم بسنتي الحديث \* وقوله صلى الله عليه وسلم \* من ترك سنتي لم يزل شفاعتي \* والاجابة في الفعل فترك الفعل يستوجب الائمة اى الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى \* الا ان السنة استثناء منقطع اى لا خلاف في ان تفسير السنة وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتل سنته وسنة غيره \* والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجهوا واصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين \* وعند الشيخ ابى الحسن الكرخي من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحياءها فيستحق الائمة بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم



العشر الأرض سبب الحراج الأرض الدائمة أيضا لكن أئمة معتبر في الحراج تقدير الاعتدال  
 بالتمكن من الزراعة لما قلنا الواجب من غير جنس الحراج فليعلق حقيقة الحراج وعلق  
 بالتمكن من الزراعة للاعتدال حق المقابلة \* فصار مؤنة باعتبار الأصل أي باعتبار تغلفه بأسل  
 الأرض كباقي العشر \* وعقوبة باعتبار الوصف وهو أن تمكن من سبب الماء بالزراعة لأن  
 الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سبب التمسك التي هي نوع عقوبة لأن  
 عمارة الأرض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ربه الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه واناروا  
 الأرض وعمروها أكبر مما عمروها \* وقال عليه السلام : أداتهم بالعين واتعير أدناب البقر  
 ذلتم وظهر عليكم عدوكه ورأى النبي عليه السلام شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل  
 هذا بيت قوم إلا دأوا ولهذا كان أصل الحراج على الكافر حيث لم يقتل الإسلام وانتهى بعمارة  
 الدنيا فوضع عليهم الحراج لضرب من المنة كما وضعت الجزية على رؤسهم أهلك والحراج في  
 الأراضي أصل لأنه كان موحودا قبل الإسلام إلا أن الله عز وجل جعله في حق المسلم  
 وأوجب الصرف إلى مصادر الزكوة ليتصل به نوع عبادة تكملة للمساكين ولهدا لا يبتدأ  
 الحراج على المسلم لأن فيه نوع صغرو منه وجار البقاء باعتبار المنة ولا يقال بان وجود  
 الحراج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العسر لأنه اعتد في حق وجوب العسر كتمسك  
 المال فقط كما كتساب مال يجب فيه الزكوة لأن عمارة الدنيا والاعتدال به في حق الكفار أصل  
 وفي حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العسر عقوبة ولأن الاعتدال بالزراعة مع  
 الاعراض عن الدين والجهاد سبب المنة لأنفس الزمارة قال عليه السلام اطلبوا الرزق في  
 خبايا الأرض ولا تحقق الاعراض في حق المسلمين فكأن كتسابا ولأن معنى الزراعة غير  
 معتبر في العسر حتى وجب العسر أن خرج من الأرض شيء من غير أن يزرع ولذلك لم يفتنما  
 عندنا في ولا سبب كل واحد منهم الأرض الدائمة لا يفتن العسر والحراج في أرض واحدة  
 وحوالان كل واحد مؤنة وفي العسر معنى العبادة وفي الحراج معنى المسألة والعقوبة وسبب  
 واحد لا يجب حكما مخلصا \* وقولهم محل بل واحد مختلف لا يعني عنهم شيئا لأن المحل قد يكون  
 متغيرا أيضا إذا خرج من الأرض شيء من غير أن يزرع \* وقد روى الأئمة في سنده عن أبي حنيفة عن حماد عن  
 إبراهيم عن عتبة عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : لا يفتن في أرض  
 مسلم عسرو خراج \* وكذلك أئمة العدل والجور لم يشتملوا بذلك مع كونه احتياهم لأخذ المال  
 قوله (وسبب وجوب الطهارة العمولة) اختلافوا في سبب وجوب الوضوء فقل سببه الخلد  
 لا الصلوة لأن النبي عليه السلام لا وضوء إلا عند حدث \* وحرف عن في نل هذا الموضع يدل على  
 السببية كما قلنا في قوله عليه السلام : أدوا من يؤمنون \* ولأنه بتكرار الحدث بتكرار الصلوة  
 بتكرار الوقت ولا يتكرر بتكرار الصلوة فانه متى قام إلى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء  
 فعلمنا أن السبب هو الخلد \* ولا معنى لقول من قال أنه لا يفتن مع الوضوء فكيف يجعل سببها  
 لأننا جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لخصوله ولا نسلم أنه لا يفتن مع وجوبه \* والصحيح أن  
 سبب وجوب الطهارة العمولة أعني وجوب العمولة أو إرادة الصلوة \* لأنها أي الطهارة تنضاف

فصار مؤنة باعتبار  
 الأصل وعقوبة  
 باعتبار الوصف  
 لأن الزراعة عمارة  
 الدنيا واعراض  
 عن الجهاد فكان  
 سببا لضرب من  
 المنة ولذلك لم  
 يفتنما عندنا وسبب  
 وجوب الطهارة  
 الصلوة لأنها تنسب  
 إليها

العسر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هي السبب لجاز تعجيله كالخراج وكان كوة قبل الحول \* ولما انه ينسب الى الارض يقال عسر الاراضى والارض يوصف به فيقال ارض عسرية والسبب يضاف الى سببه في الاصل ويتصف السبب بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالى وجب لله تعالى وكان سببه مالا ناميا والخارج غير موصوف بصفة النماء بل معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هي الموصوفة به الا ان نماء الارض على وجهين نماء حقيقي وهو الخارج ونماء حكمي وهو التمكن من الانتفاع والزراعة وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما في الزكوة فانها تارة تجب بنماء حقيقي وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمي وهو كون المال معدا للتجارة فالعسر يتعلق بالنماء الحقيقي لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن ادائه الا بعد تحقق الخارج والخراج مقدر بالدرهم فجز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمي وفي العسر معنى المؤنة اى وجوب العسر معنى مؤنة الاراضى لانها اى الاراضى اصل في وجوبه يعنى اذا وجب العشر يجب مؤنة الارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم بقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقاءه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العسر والخراج عماره لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الاراضى وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم لئتمكنوا من اقامة النصره والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر انكم تصرون بضعا ثكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جراً من النماء قليلا من كثير كالزكوة تتعلق بالمال الدامى بهذه الصفة فاستقل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التى هي سبب لوجوبه اصلا والنماء الذى يتعلق به معنى العبادة وصفها كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعاقوله وصار السبب بتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال الخصم يعنى تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجديد الارض به تقدير الاستمرار بالخارج سبب كما قلنا في النصاب الواحد بتكرر الحول والرأس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج في سنة واحدة لان النماء التقديرى غير متكرر \* ولم يحز التعجيل اى تعجيل العسر قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العسر كان التعجيل قبل الخارج مفوتا لمعنى العبادة عنه ومبطلاله لاستحالة حصول المسبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه بقي مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا تغييره فلا يجوز فصار تعجيل العسر قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدى التعجيل فيه الى تغيير كما يجوز تعجيل الزكوة بعده ملك النصاب النكاحى لانه لا يؤدى الى التغيير قوله (وكذلك سبب الخراج) اى وكان سبب

وكذلك سبب الخراج  
الا ان النماء معتبر  
في الخراج تقديرا  
لاتحقيقا بالتمكن به  
من الزراعة

الكفارات على الصبي فانما كانت دائرة بين العادة والمعقوبة والاعادة شرعت باللاء والخصي  
ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرع حرأ فعل محظور وفعل لا يوصف بالخطر ولا يوجب  
الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله واليمين التي سبب الكفارة لا خلاف لاضافة  
الكفارة اليها شرطا وعرفا قال الله تعالى ذلك كفارة ايماكم ، ويعمل كما رآه اليمن الا بالاسباب  
بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموحدتها الاصل وجوب البر والكفارة  
وجبت خلفا عنه مدفوعة ليصير باعتبارها كأنه تم على بره ، نعوذ بالله من الله هي  
سبب بصفة كونها مقصودة ويجب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر وتشرطها فوات الصدق  
من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في العموس لوجود الشرط ، هو يعول  
الكفارة مؤاخذه شرعت سرا للدن ومحو اللام فيتعلى بارتكاب محظور وهو هتك حرمة  
اسم الله جل جلاله كالتوبة يجب ارتكاب الدن بمحو الدنم الهتك لا يحصل الا عن قصد وخرج  
الشرع اللغو عن السببية لعدم القصد وبقيت العموس والمعقوبة سبب الكفارة باعتبار  
صفة القصد واليه اشير في قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما  
كسبت قلوبكم ، وقلنا نحن لما كانت الكفارة مشتقة على صفة العادة والعقوبة لكونها  
عبادة في ذاتها وكونها احرية استدعت سببا دائرا بين الخطر والاباحة كما قد لا يوجد  
ذلك الا في المعقودة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا لا كفارة سببا ان الحلف لما أكد  
المحلف عليه بد كر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمة والاحتراز عن الهتك لا يحصل  
الا البر فوجب البر باليمين احتراز عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرار عن  
الوقوع في المحرم فاداءات البر وحصل الهتك وحبس الكفارة حله عن البر يصير كان لم يمت  
باء الكفارة ودفع الهتك وهذا هو تعقبي معنى الخلاف فيها ، فان قيل الخاف يجب بالسبب  
الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما بالحل به او لا يتم بقاء الاصل وهما  
اليمين قد انحلت بالحل وصارت معدومة فكيف يجعل سببا لا كفارة ؟ قد اهدايلربك ايضا  
فانك تجعلها موجهة لا كفارة عدا الحث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال ، ثم  
تقول انها قد انحلت في حق الرافوات وصارت سببا لا كفارة لان فهي منحلة معدومة في حق  
الحكم الاصل وهو البر وهي قائمة لتصير سببا لا كفارة فكانت واجبة بذلك السبب عند تركه  
بطل في حق البر وانقلب سببا لا كفارة لان من شرط انعقاد سبب الكفارة ان يكون معقودا  
لوجوب البر ابتداء ، لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد وفاته مبقيا الكفارة وباقي  
الكلام مذکور في اشارات الاسرار قوله (ونحوها) مثل الطهارة من حيث انه كان  
طلاقا مباح ومن حيث انه مسكر من القول محظور فيتمسك سببا لا كفارة ، وذكر الشيخ  
ان الطهار مع العود سبب لا كفارة فان الطهار محظور والعور مباح فاما اجتماع السبب  
دائرا بين الخطر والاباحة قال الله تعالى ، والذين يطاهرون من ذنوبهم ثم يعودون لما قالوا \*  
الآية اضاف اليهما \* وانما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان الظاهر عزم على  
التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

واليمين ونحوها  
وقتل العمد واليمين  
العموس واشباه  
ذلك لا يصلح سببا  
لا كفارة وبمسر  
ذلك في موضعه ان  
شاء الله عز وجل

الى الصلوة سرعا، عرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في  
الاصل، وتقوم بها اي تامة الطهارة بالصلوة حتى وجدت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها  
وهذا التعلق دلائل السببية ايضا وهي اي الطهارة شرط الصلوة وما يكون سرطا للنهي كان  
وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الدوب في الصلوة فان وجوبها  
منعلق بوجوب الصلوة كالشهادة في الدكاح بوثها بدوت الدكاح، وهذا لان الشرط تبع  
للمشروط فيتعلق به فلو تعلق بسبب آخر كان تعالاه فلا يترق بعماله لشرط، ولا نسلم ان وجوب  
الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة لان الحدث شرط وجوبه  
كالاستطاعة في الخمر لان العرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة  
حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الدوب اذا كانت حاصلة  
لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هما \* والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء  
على الوضوء مسرور حتى كان نور على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدون وجوب الصلوة  
فان الجانب اذا حاضرت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر \* حتى لم نجب قصد الكنية عند ارادة  
الصلوة حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء حاصمه ذلك الوضوء، يوم القيامة وروى  
في ذلك حديث، الا يرى انه اي الحدث ازاله اي للوضوء وتبدل لصفة الطهارة بصفة النجاسة  
وما يكون رافعا للسبب \* ومن يلا له لا يصلح سبب له، ولا يحتاج في وهمك ان الطهارة شرط الصلوة  
بالاتفاق فيجمع ذلك من اضافته الى الصلوة لان كونها سرطا لما يقتضي تقدمها وكونها مضافة  
الى الصلوة وحكمها يقتضي تأخرها فلا يمكن اجتمعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها  
شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرط للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى  
وجوب الصلوة بغيرهما ولا يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضؤ  
قبل الوقت لانه يؤدي الى تقديم الحكم على السبب، لاننا نقول وجوب الصلوة وادائها بسبب  
لوجوب الطهارة لا للسرعة فيها ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضح قبل الوقت ودام وصف  
الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول السرط كما اذا ستر العورة  
او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذا الشرط يراعى وجوده لا وجوده  
قصدا قوله (وسبب الكفارات) اي سبب وجوبها ماضيفت الكفارات اليه \* من امر  
داثر اى يتردد بين حظر وابطاح \* مثل الفطر في رمضان بصفة الجباية فانه من حيث انه  
يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جباية على العباد محظور كذا في شرح  
التعظيم وفيه وجه آخر يعرف في باب معرفة الاسباب \* وقتل الخطاء لانه داثر بين الخطر  
والابطاح فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور  
\* وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جباية على الاحرام  
\* وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها حرمت  
عليه لمعنى في غيرها وهو تنصيق بمعنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لا يتمتع باهله وماله الا  
بعد بلوغه بماله فانه تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما  
لمعنى في غيرها فانارت بين الخطر والابطاح فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب شئ من

وتقوم بها وهو  
شرطها فتعلق بها  
حتى لم يجب قصدا  
لكن عند ارادة  
الصلوة والحدث  
شرطه بمنزلة سائر  
شروط الصلوة  
ومن المحال ان يجعل  
الحدث سببا لا يرى  
انه ازاله وتبدل  
فلا يصلح سببا له  
واما اسباب الحدود  
والعقوبات فمأنسب  
اليه من قتل وزنا  
وسرقة وسبب  
الكفارات مأنسب  
اليه من امر داثر بين  
حظر وابطاح مثل  
الفطر وقتل الخطاء  
وقتل الصيد

معنى قول الناس لعقله وحسابه ذليل وهو عرف أو حوب الإيمان بالسرف في سب أو هو أهم لعقله  
 ووجبت الصموم به ذكر أهمية الأسماء السمية فيعرف به الحجة من المشقة قدر الراحة التي به  
 بالتقلب على حسب ارادته إذا ممة به وقد فارقته سرف ووجب الصوم سكر أهمية انقضاء  
 الشهوات والاستمتاع بها مائة فيعرف به يقام من مرارة الجوع وشدة الظم في الهواجر  
 قدر مائة أول من صنوف الأضمة الشهية والسربة السردية ووجبت الركون سكر أهمية المال  
 فيعرف بما يجد طبعته من المشقة في زوال المحبوب إلى من لا يتحمل له منه ولا يتكمله عددا  
 ولا يطمع منه مكافأة قد ما حول من أصناف الله وأوقى من المشقة في فنونه ووجب  
 الحجة سكر أهمية الله تعالى من أضف البيت إلى نفسه كرامة له بإظهار السرفه صار  
 أمان الخلق لحرمته فوجبت زبنة الشكر هذه الأهمية وتخصيص الأمان من الديران ويعرف  
 بمقاساة شدائد السفر قدر المنع في الزم في حمة الإقامة بين الأهل والأولاد وبما تباد كره  
 أن أسباب هذه العبادات انهم وإلى هذا الطريق ما صدر الإسلام أبو ليس وسجع الإسلام  
 علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله أعلم وأذكر فرغنا عن شرح القسم الأول من  
 الكتاب بنوفيق المثلث العريز الروهاب كاشدين بحجب عن حقة نفي معانيه رافعين  
 للاستار عن دقائق مبادئه فاستقل إلى تحقيق القسم الثاني وتقرير المستبين لاوفيق  
 من الله عز وجل على تهاديه وتقريره شاكرين له على نعمه وفضله وممهدين على خير  
 البرية محمد وآله والحمد لله أولاً وآخراً

### باب بيان أقسام السنة

باب بيان أقسام السنة

قال الشيخ الإمام

رضي الله عنه أعلم

أن سنة النبي عليه

السلام جامعة للأمر

والهوى والخاص

والعام وسائر الأقسام

التي سبق ذكرها وكانت

السنة فرعا للكتاب

في بيان تلك الأقسام

بأحكامها فلا يندبها

وإنما هذا الباب لبيان

وجود الاتصال وما

تصل بها فيما يشارك

الكتاب وتختص

السنة بذلك أربعة

أقسام قسم في نفي

الاتصال بنا من رسول

الله عليه السلام وقسم

في الانقطاع وقسم

في بيان محل الخبر

الذي جعل حجة فيه

إنما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لأن لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله  
 عليه السلام ومنسحق على طريقة الرسول والتجديد على ما مر به وهو الشيخ قد الحق بآخر  
 هذا القسم بيان أفعال النبي عليه السلام وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختار لفظه  
 تشمل الكل من السنة والرائد بها قول الرسول ههنا تسرك الكتاب في الأقسام المذكورة  
 من غير اختصاص إلى المستثنى لأن قوله عليه السلام حجة من الكتاب وهو الامم مستجمع أو جوه  
 الفصاحة والبلاغة فيجرب فيه هذه الأقسام أيضا ويكون بانها في الكتاب بما فيها إليها  
 فرع الكتاب في كونها حجة وتشارك في طرق الاتصال بالكتاب ليس له الطريق  
 وأخذ وهو النواتر والسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذي شرع فيه  
 إلى باب المعارضة لبيان تلك الطرق ومبادئها وقوله ويختص السنة به نأ كيد ولا يقال  
 النواتر لا يختص بالسنة لوجوده في الكتاب فكيف يصح إرادته ههنا لانا نقول  
 اختلاف الطرق يختص بالسنة والنواتر داخل في الطرق فيصح إرادته وما كان هذا القسم  
 كلاما في أخبار لايد من بيان حقيقة الخبر وأقسامه فقول الخبر يطلق على قول مخصوص  
 من الأقوال ويؤلف على الإشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يدل الخبر تفي عيناك ومنه  
 قول إذا طمعت في كماله لا عزمه من نفعه إن المانة بفتكذب ولكن

العادة وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة وبيان ان العمد والغموس واشباههما لا يصلح سببا + نذكره في موضعه اى في المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب او في هذا الكتاب بعد باب القياس قوله (وسبب المعاملات) اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اى المحكوم من الله تعالى واللام للعهد + بتعاطيها اى بمباثرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتأوله \* فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها + قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وانقارها اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا \* وبيانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد ونسب الأئمة والشيخ المصنف رحمه الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس وبقاء النفس بقاء الجسد بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحرب فشرع له طريق يتأدى به ما قدر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان في التغالب فساد او في الشركة ضياع فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس الام قوة كسب الكفايات في اصل الجبلية \* وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفاياتها لا يكون حاصلها في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سببا اكتساب المال وسببا اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد \* هذا الذى ذكرناه وطريقة القاضي الامام ابى زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين من المشايخ \* فالما المتقدمون من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها او وجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكر السوا بغير نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طالت \* وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا \* او نصا على ما قال تعالى \* ان انكر لى ولو الديك \* وقال عليه السلام \* من ازلت عليه نعمة فليس شكرها في نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم \* وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال \* افلا كون عبدا شكورا \* اخبرانه يصلى لله تعالى شكرا على ما انعم عليه \* نعم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة \* منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة \* ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من التقلب والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحاء \* ومنها ما بصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات \* ومنها صنوف الاموال التى يهايت وصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات \* فالايان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرقا له وجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا

وسبب المعاملات  
تعلق البقاء المقدور  
بتعاطيها والبقاء متعلق  
بالنفس والكفاية  
وطريقها اسباب  
شرعية موضوعة  
للملك والاختصاص

واما في قوله تعالى (وَاللَّهُ يَخْتَارُ) فانه يختار ما يشاء من الخلق  
 من غير ان يفتقر الى احد من الخلق في اختياره له. واما في قوله تعالى  
 (وَاللَّهُ يَخْتَارُ) فانه يختار ما يشاء من الخلق من غير ان يفتقر الى احد من الخلق في اختياره له.

فمنها ما هو من جنس  
وتميزه حقه لا تـ  
علامه زق  
وسمونه من الحـ  
والله اعلم  
السمونه كاله او ما  
لهمونه وراسل ما  
هو - او - من  
أمرت في راسه  
من اء" تـ  
المرات وسمونه  
وهذه التـ لا تـ  
بالاواس اساد كـ  
في التـ مع صـ  
لـ لـ لـ  
من التـ

حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني \* واختلفوا في تحديده  
فقليل انه لا يحد لاه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه  
الخبر ويفرق بينهما وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر واولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة  
لما كان كذلك \* ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر  
بعد معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم \* وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب \*  
وقيل يدخله التصديق والتكذيب \* وقيل يحتمل الصدق والكذب \* واعترض على هذه  
الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب  
ايضا فلا تكون جامعة \* ولان صاحب الحد الاول وهو الجائي ومن تابعه عرف الصدق  
بانه الخبر الموافق للخبر والكذب نقيضه \* كان تعريف الخبر بالصدق والكذب دورا \* وقيل هو  
كلام يعيد بنفسه اضافة مدكور الى مدكور بالتي او بالاسات \* واعترض عليه بانه ليس بمائع  
لدخول نحو قولك العلم الذي لزيد او ليس له بدينه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو  
الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام \* ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين  
حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها \* وانما قال امرين دون  
كلمتين او لفظين ليسمى الخبر النفساني \* وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة \* وقال  
يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية \* وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ  
المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقه ان طابقته وبكذبها ان  
حالفته وليس للامر ونحوه ذلك \* ثم انه يقسم اقسام ثلاثة خبر يعلم صدقه بيقين مثل خبر الرسول  
والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه بيقين اما بضرورة العقل او نظره او الحس  
والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع بين الصدين او اخبر بما يحسن بخلافه او اخبر بما يخالف النص  
القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك \* وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب  
ما تركب جانب صدقه كخبر العدل \* وما تركب جانب كذبه كخبر الفاسق \* وما استوى طرفاه  
كخبر المجهول \* فمن القسم الاول الخبر التواتر وهو خبر جاعه مقيد بنفسه العلم بصدقه وقيد  
بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدقه بيقين \* فليس فيه ما لقرائن الزائدة كخبر جاعة وافق دليل العقل  
او دل قول الصادق على صدقهم \* والتواتر اعم من امور واحدا بعد واحد او اخذ من التواتر  
يقال تواتر الكتب اي جاءت بعضها في اربعض وتواتر من غير ان تقطع ومعه جأوا انتزاعا  
متابعين واحدا بعد واحد \* وانما قيد الشرح المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه  
وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها ما تتركب نفس المتواتر بالطر الى ذاته  
ولا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان الماضية والموت الماضية \* ثم تفقوا على ان من شرطه  
تكثير الخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواجهة وهو معنى  
قوله لا يتوهم تواترهم اي تواترهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا واعلموا بتدلي الحس  
لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العام لا يحصل لنا العلم بخبرهم \*  
وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد  
واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحدواختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم قائل هو خمسة لان

وقسم في بيان نفس  
الخبر فاما الاتصال  
برسول الله عليه  
السلام فعلى مراتب  
اتصال كامل بلا شبهة  
واتصال فيه ضرب شبهة  
صورة واتصال فيه  
شبهة صورة ومعنى  
اما المراتبة الاولى فهو  
التواتر وهذا

### باب التواتر

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه الخبر  
المتواتر الذي اتصل  
بك من رسول الله  
صلى الله عليه وسلم  
اتصالا بلا شبهة حتى  
صار كالعين المسموعة  
منه



في نفسه وحواس القسم ايضا ان جرد ذلك كذا في قوله  
حواس القسم والمترط جميعا وذلك لانه صواب في الاستعمال  
والله لاصوم كذا فيتمثل ان يصلح حواس القسم من حيث الهمس  
هذا الكتاب ان معنى قوله ندر نصيغته بين نحو حسان لاسم في صوره  
غير واحد فبالندر يصير واحد او بالين ايضا يصير واحد يري ان  
كلمة ليست لعينه واردة اليين كحجة بالاجرة صيغة المذكر بالمرأة  
فعل ان ارادة الواجب من هذه الصيغة كخبره في قوله ايضاً  
على الواجب لعينه وهو الصيغة والآخر يدل على الواجب في قوله  
بذلك لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واحد او كذا في قوله  
يصير واحداً لعينه حتى لو كانت وحيدة عليه المتعدي في قوله  
ولا لاهل وحب هذا الكلام الواجب لا في حيث وقته في قوله  
انما اسم اجزاء في الان الواجب لا في الاصل من الهمس في قوله  
فسمى الواجب اجزاء واسطة في قوله في الاصل من الهمس في قوله  
بمعناه وهو الاصل على ما حققه في قوله في بعض الامور مع ذلك  
فقد نوى ما هو معنى المذكر قوله (و قد في الاستعارة) في قوله  
اصطلاح علماء المعاني والبرهان عن نوع من الهمس في قوله  
وتريد الظرف الآخر دعماً لحواس في قوله في المشبهة في قوله  
ما يخص المشبهة كما يقول في كلامه في قوله في المشبهة في قوله  
فأنت للسبحان مخصص المشبهة وهو اسم حسيه مع بطريق في قوله  
وانما سموها بالروح من المعنى استعاره من اسمها في قوله في المشبهة في قوله  
متى ادعى في المشبهة كونه داخل في حقيقة المشبهة في قوله في المشبهة في قوله

وطريق الاستعارة  
عند العرب الاتصال  
بين السبب وذلك  
طريق لا يثبت  
الاتصال بينهما  
او معنى

في معرض نفس المشبهة نظراً الى حذر المثل من الدعوى في قوله في المشبهة في قوله  
في معرض من المستعار منه من غير تفاوت لان احدهما اذا تسمى بالآخر ليس كذلك في قوله  
حال دعوى كونه فرداً من افراد جنس المشبهة لاسم لاسم في قوله في المشبهة في قوله  
المخصوص اياه نظراً الى الدعوى في قوله في المشبهة في قوله في المشبهة في قوله  
بما علة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره في المشبهة في قوله في المشبهة في قوله  
واصله ليس كل مجاز من باب البدع وكل استعارة هي من البدع ولا يكون كل مجاز استعارة  
وايضاً فان العارية ان يعطى المعبر المستعير ما عده عاداً قلت رأيت اسداً فقد انت الاستعارة  
لارحل فقد حصل المستعير ما كان حاسلاً للمعبر فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما  
كان النقل لاجل التشبيه على حد المعلقة ولكنها في اصطلاح لفقهاء عبارة عن مطلق المجاز  
يعني المرادف له كأنهم ارادوا بهذه التسمية اياه ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازي

نية التعميم فيه كما لا يصح نية اللاب في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني قوله  
 فلما سئلت النذر فلبس بجميع) يعني ليس ماد كذا في تلك المسئلة من سوت حكم الدر واليمين  
 بجميع الحقيقة والمجاز باعتبار الصبغة وهو ان يكون صبغته دالة على الدر بطريق الحقيقة  
 وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجه  
 اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل الدر مباح  
 الترك لا يصح التزامه بالنذر لان الدر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم  
 المنذور بالدر صار تركه الذى كان مباحا حراما به وصار الدر تحريم المباح واسطة  
 حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النى صلى الله عليه وسلم حرم مارية  
 او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفار حيث قال يا ايها  
 السى لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله عليكم تحلة ايمانكم اى سرع لم تحليلها  
 بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتقر رقبة في تحريم مارية  
 وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثورى واهل  
 الكوفة وكل الدر بواسطة ميمنا لا بصيغته بل هو بصيغته بدر لا غير ومثل هذا ليس  
 بمنع كسراء القريب سمي اعتقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته ولكنه  
 بصيغته اثبات الملك والملك في القريب بوجع العتق بقوله عليه السلام من ملك دار حرم محرر  
 منه عتق عليه فكان الشراء اعتقا بواسطة حكمه وهو نبوت الملك لا بصيغته \* وكالهبة بشرط  
 العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا ( فان قيل ) لو كان النذر يمينا  
 باعتبار موجه يذبحى ان لا يحتاج في نبوته الى نية كالتعق في شراء اقريب واليه ذهب سفيان  
 الدورى حيث قال لو قال لله على ان اصوم غدا فرض في الغد فافطر او كان الحالف امرأه  
 فخاضت كان عليها القضاء والكفارة ( قلنا ) باستعمال هذه الصيغة في محل آخر خرجت  
 اليمن من ان يكون مراده بها فصار كالحقيقة المنجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل \*  
 والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب الدر ولا يتوقف على لية لان تحريم ترك المنذور  
 به ثابت نواه او لم ينو الا ان كونه يمينا يتوقف على قصد فان الص جهله يمينا عند القصد  
 ولم ير الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد ونبوته ضما فاذا نوى اليمين فتح بصير التحريم  
 البات به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب الدر لا بطريق المجاز وذا كرئس الائمة في شرح  
 كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلان + احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين  
 كقوله لله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء  
 واللام تبعه قال الله تعالى خبرا عن فرعون آتمه وفي موضع آخر آتمه به \* والاخرى  
 نذر وهى قوله على الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا  
 نواهما فقد نوى بكل لفظا مع من محتملانه فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في  
 كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد \* فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم انجبا

واما مسئلة النذر فليس  
 بجميع بل هو نذر  
 بصيغته ويمين موجه  
 وهو الانجاب لان  
 انجاب المباح يصالح  
 يمينا بمنزلة تحريم المباح  
 وصار ذلك كنرى  
 القريب تملك بصيغته  
 وتحريم موجه فهذه  
 مسئلة

لأن كل وجود من الصور له صورة ومعنى ٦١ لانث لهم افلا تصور الاتصال بوجود

وتسمية الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالعطش هو الاتصال  
المطهر من الارض \* وتسمية الشيء باسم ما يؤل اليه تسمية العلف بالشر \* وتسمية ما به  
ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضارباً \* والطارق اسم المحل على الخيال كقوله  
عليه السلام لا يفضض الله فاك اي اسنانك \* وعكسه كقوله جل جلاله \* واما الذين ارجعت  
وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون \* اي في الجنة لانها حين نزول ابراهيم والخلائق  
اسم آله الشيء عليه كقوله عز قائلًا حكاية عن ابراهيم عليه السلام \* واحمل الى اسنان صدق  
في الآخرين \* اي ذكر احسننا اطبق اسم الانسان وارا به الذكرا انساناً آتاه \* والطارق اسم  
الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدبة \* ومنه قول الشاعر يا كنان دك ببلد  
اكافا اي ثمن اكاف \* واطلاق النكرة في موضع الاشارة للمعوم نقل تعبد \* علمت نفس  
ما احضرت \* اي كل نفس \* ومنه دع امرأ وما اختاره اي ترك كل امرئ \* والخياره \*  
واطلاق المعرف باللام وارا به واحدمسك كقوله تعالى \* وانخلو الباب \* جدد اي بابا من  
ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير \* واطلاق اسم احد الضدين على الآخر لقوله تعالى او جزاء سيئة  
سيئة مثلهما فانها من المتبدى سيئة ومن الله حسنة \* ومنه ما يقال قاله الله ما احسن ما قال  
يريدون به الدعاء وان كان هو الداء عذبه \* والحذف كقوله تعالى بين الله ان تضلوا  
اي ثلاثا تضلوا \* والزيادة كقوله تعالى ليس كانه شيء ولكن ما حصره الشيخ في قوله  
وذلك اي الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقتين لانث لهم اضبط ما ذكره فاذلا بكاد  
يشذ عنه شيء مما ذكره ولا يخفى عليك تدخل بعضها في بعض قوله (كل من وجود  
من الصور) اي من المحسوسات التي يجري في اسمائها الجواز وافظ تسمى الائمة فان كل  
موجوده صورته كقوله سورة ومعنى ما زلنا اسماء حتى تبدى كما او كافي طين ورد عذ  
بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر (سعر) اذا نزل السحاب رضى قوم \* سبحانه  
وان كانوا غضابا اي اذا نزل المطر بارضى قوم ونزل الالار عيادته ان كان ذلك القوم كارهين  
غضابا ولم تلتفت الى غضبهم \* لاتصال اسماء اي بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم  
لكل ما عاك فاطلاق \* ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى فيمرد نسبته الى السماء  
والمطر ينزل من السحاب وهو سماء \* ومنه هم فكان بين السحاب الذي هو السماء اتصال  
فسمى المطر باسمه وهو السماء \* سمي به العاطل اي سمي بالحدث باسم المكان المصطنع هو العاطل \*  
لمجاورة اي لمجاورة الحدث المكمل انظم من صورة في العادة لانه يهوى في المصطنع من الارض  
عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الخال كقوله تعالى \* حذوا اريدتم عند كل سجد  
لاتصال بينهما اي بين العصير الذي يصير حراوين العذب لان العنب مركب بفله هو ما سفل  
من كل شيء ويقال تركت بني فلان مناهل اي كاون النفل يعنون الحب وذلك اذالم يكن  
اهم ابن وكان طعامهم الحب قوله (فسلكنا في الاسباب الشرعية والعلل) والاحكام ايضا  
اي في الشروحات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

راث اما المعنى فمثل  
قد علم ان اول حصار  
ولا حصارا للاتصال  
ومسألة في المعنى  
لا ينفك اما الصورة  
فمثل ثمة انظر سمة  
قالوا ما لنا نظام السماء  
حتى اتد كما اي انما  
الاتصال في الصورة  
لان كل حال عند  
العرب سماء والمطر  
من السحاب ينزل  
وهو سماء محسوس  
فسمى باسمه وقول الله  
من وجل او جاء احد  
مكم من العاطل وهو  
المطهر من الارض  
بسمي الطائ ما عاظم  
لمجاورة صورة في  
العادة وقال تعالى اني  
اراني اعصر خيرا  
اي عند الاتصال  
بسمي ذات الان العذب  
حسب بقاء وماله  
وقد مره فسلكتنا في  
الاسباب الشرعية  
والعلل هذين  
الطريقين في الاستعارة  
وهو الاستعارة  
بالاتصال في الصورة  
وهو السببية والتعليل  
لان المشروع ليس  
بصورة تحس  
فصار الاتصال في  
السبب نظير الصور  
فيما تحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس

لعلاقة بينهما استعارة الثوب \* وعن عدا قبل لابد في الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص متلا \* والمستعار له وهو الشجاع \* والمستعير هو المتكلم \* والمستعار وهو اللفظ \* والاستعارة وهي التلطف \* وما يقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كما لابد في استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك \* والمستعار له وهو الشخص الذي يريد لبس الثوب \* والمستعير وهو الذي يلبس الثوب \* والمستعار وهو الثوب \* والاستعارة وهي الالتباس \* وما يقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين \* وإذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعنا على استعمال للفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا \* فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا \* اطلاق اسم السبب على السبب كقوله عليه السلام \* بلوا ارحامكم ولو بالسلام \* اى صلوهما فان العرب لما رأَت بعض الاشياء يتصل بالنداء استعارت عنه البلب لمعنى الوصل \* وعكسه كقول الشاعر ( شعر ) شربت الاثم حتى ضل عقلى \* كذاك الاثم يذهب بالعقول \* سمي الجمر انما لكونها مسيما لها \* واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى \* يجعلون اصابعهم فى آذانهم اى انا ملهم وعكسه كقوله عز اسمه \* كل شئ هالك الا وجهه \* اى ذاته \* واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى \* انا انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون \* سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه \* ومنه قيل كل صامت ناطق اى اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق \* وعكسه كقول الشاعر ( شعر ) قوم اذا حاربوا شدوا ما كزهم \* دون النساء ولوباتت ظهار \* اريد بشد المنزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال \* واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة انشابهها مشكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما فى الشجاعة التى هى من الصفات الظاهرة للاسد \* واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر ( شعر ) \* فيا ليتما نحى جيعا ولية \* اذ نحن متناضحا كفنان \* ويا ليتما كل اثنين بينهما هوى \* من الناس قبل اليوم يلتقيان \* اى قبل يوم القيامة \* وعكسه قال شريح اصبح ونصف الخلق على غضبان يريدان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لان نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية \* ومنه قول الشاعر ( شعر ) اذامت كان الناس صنفا شامت \* وآخر من بالذى كبت افعل \* واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا \* اى رفقاء \* وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام \* وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين \* وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا \* واسأل القرية \* اولا كقول ابى دواد ( شعر ) اكل امرئ تحسبين امرأ \* ونار توقد بالليل نارا \* ويسمى هذا مجازا بالنقصان \* وعكسه كقول الشاعر ( شعر ) انا ابن جلا وطلاع الثيا \* حتى اضع العمامة تعرفونى \* اى انا ابن رجل جلاى اوضح امره \* ( ونسبة )

[illegible]

تأويل الجواز : وذلك باسم اى القرب والاقبال الى الله تعالى من غير ان يكون بين موجودين من حيث وجود كل واحد من غير ان يكون بينهما اتصال بالحق تعالى .  
 الوجود الحسى وان كان وجوده سرنا تحقيق الاتصال بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما  
 والمتسروعات توجد شرعا وهى قائمة بمعناها متعلقة بتاسيسها بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما  
 وهو كونه مطلقا وحاجزا لونه سبب تحققه به وهو السر . فيتحقق الاتصال بالحق تعالى من غير ان  
 كما فى المحسوسات : فثبت به اى بذلك الاتصال الاستعدادية او الحاصلة ان الاتصال الحسى  
 هو طريق الاستعدادية لتحقيق فى المحسوس والسر مدعى جبره من غير ان يكون بينهما اتصال  
 فى الكل لما مر ان جواز الاستعدادية متوافقة على وجوده بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 والمشروع قائم بمعناه الذى سره له وبسببه الذى يخلق به التكليف تحقيقه وبغيره به العلم  
 المتعاقدين الذى هو سببه وبمعناه الذى شرح لاحده وهو ان يتحققوا بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 والهيئة وجع المشروعات قوته ( والى حتم ان شرحه بغيره ) . بل ان هاتين  
 الشرح بما جعل سببا له على تودين . تعين بغيره بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 وقد كانت الامة دالة عليه كتحقق المات بالحق تعالى والى حتم ان يتحققوا بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 لا يسكر تبوت المات بالبيع والحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال . وتسمى بغيره بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 لم يمكن ثابته بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال . وتسمى بغيره بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 ترى اهل الملل سارونه سرى اهل الاسلام والاستعدادية بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 بينهما اتصال وتعلق لا في الاصل فكلما كانت جارية الى اقسام المات بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 كذلك كانت هذه استعدادية فى لفظها لا فى حقيقتها . بل ان الله تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 بل قدره على ما كان . فصنع كما فى . والى حتم ان يتحققوا بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 رحمه الله اذا تأملت فى اسباب المشروعات وجدتها دالة على ان الله تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 اللغة فيما يكون معقول المعنى والى حتم ان يتحققوا بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 لا يحجب المات وهو موضوعه ايسر فى اللغة . والى حتم ان يتحققوا بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 اذ هو مضاف الى المتاعل . وسببا معقول بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال . والى حتم ان يتحققوا بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 الهة تدل على المات لفظا والاجاز تدل على ذلك لفظا معقول . والى حتم ان يتحققوا بالحق تعالى من غير ان يكون بينهما اتصال  
 قوله ( وهذا ) . اقام السبيل على ما ذكره شرحه . بل ان كونه مضافا الى الجمهور فثبت  
 وهذا اى استعمال الجواز فى الالفاظ الشرعية دليل فى مسائل اصحابنا كذا الشافعى رحمه الله  
 يحجز استعدادية التخصيص للصلاحي كلفه مذهبا وعلى العكس على ما ذهبوا اليه فثبت ان هذا الفصل بين  
 من السبب عن استعمال الجواز فى الالفاظ الشرعية مثبت انه لا خلاف فى هذا الفصل بين  
 الجمهور قوله ( مجاز استعمال ) . تراخى على وجد التأكيد وانما أكد لانه فى بيان الخلاف .  
 لانه انعم به على ثبوت لفظ الجمهور بعض اصحاب الشافعى ان التكليف فى حق النبى صلى الله عليه وسلم  
 بمنزلة التخصيص فى حق الامة حتى يصح بلاوى ولا شاهدو بلفظ الهة وفى حال الاحرام وان

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات  
بالمجاورة التي يدها نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري وهو معنى قوله فصار  
الاتصال في السبب نظير الصور فيما يحس لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب  
الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى  
المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل  
اتصال المطر بالسحاب \* والاستعارة الجارية في المتشروعات بالمعنى الذي شرعته نظير  
الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي \* فظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ  
العتق لازاله ملك المتعة فانها جائزة الاتصال الصوري كافي المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس  
بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة \* وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة \*  
ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة  
ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة  
للو كاله في الجامع الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس في المال ربح وبعض  
رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الدين ويقال له احل رب المال عليهم اى وكله بقبض  
الدينون \* وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة  
لتشابههما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما  
ينبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعاره احدهما للآخر قال  
الله تعالى اوصيكم الله في اولادكم اى يورثكم قوله ( ولا خلاف بين الفقهاء ) رد لقول من  
زعم ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنتكاح والطلاق متمسكان هذه  
الالفاظ انشاآت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة  
افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فعلا فعلا آخر لا يكون كذلك  
فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز في الالفاظ التى من باب الاخبار  
والامرو والنهى ونحوها \* وعند العامة يجرى الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب  
لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا  
منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل  
كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق \* وقولهم انها انشاء افعال والمجاز يجرى في  
الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر أقسام الكلام وهذه الالفاظ  
وان جعلت انشاآت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة مجازة في الكلام  
اذا وجد طريقها كافي الامر والنهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه  
كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذى هو طريق الاستعارة فهو  
نظير الالفاظ الغوية كذا في الميزان \* ان الاتصال بين اللفظين اى ان مدلوليهما من  
قبل حكم الشرع \* وانه ليس بحكم يختص باللغة اى طريق الاستعارة او الاستعارة على

ولا خلاف بين الفقهاء  
ان الاتصال بين  
اللفظين من قبل حكم  
الشرع يصلح طريقا  
للاستعارة فانه ليس  
بحكم يختص باللغة  
لان طريق الاستعارة  
القرب والاتصال  
وذلك ثابت بين كل  
موجودين من حيث  
وجدا والمشروع  
قائم بمعناه الذى شرع  
له وسببه الذى  
تعلق به فصحت به  
الاستعارة



يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر بالبيعة. ولا بالدخول  
فقال الشيخ بكاحه عليه السلام بلفظ الهبة يعقد نكاحا لاهية لان الهبة تمليك المال بغير عوض  
وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس مال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة بآية من توقف  
الملك على القبض وحق الرجوع للواهبية بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه  
السلام ان يتزوج بزوجه آخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان  
في نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول اللهم هذه  
قسمتي فيما املك فلانواخذني فيما املك بربذ زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه \* وقد  
قبل كانت الموهوبات اربعة : مائة بنت الحارب ، وزيت بنت خزيمة ام المساكين  
الانصارية - وام مريك بنت جابر ، وخولة بنت حكيم كذا في الكشف \* وكذا الطلاق  
كان شروعا في حقه عليه السلام حتى طلق خفصة وسودة ثم راجعهما وكذا العدة كانت  
واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطاعته الخروج عن المنزل مادامت في العدة وهذه الاحكام  
كلها تامة في التسري فعرفنا انه انعقد نكاحا لاهية كما هو قول الجمهور واصلح اقول الشافعي \*  
فثبت انه اى لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح ولما ثبت حواز الاستعارة في حقه عليه السلام  
ثبت في حق الامة لانه ليس للرسالة اى معنى الخصوص بالاستعارة ووجود الكلام فان  
معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد  
كان عليه السلام افصح الناس قوله ( غير ان الشافعي ) استثناء مقطوع بمعنى لكن من قوله  
هذا فصل لا خلاف فيه يعنى ان الشافعي يوافقنا في حواز حريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية  
الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح وبأبي ان يعقد النكاح اذ بلفظ النكاح والتزوج  
لما ذكر لان الاستعارة لا تجري في الالفاظ الشرعية ، اما بيان المسئلة فنقول النكاح  
يعقد بلفظ النكاح والتزوج والهبة والصدقة والتمليك عمدنا ولا ينقد بلفظ الاعارة والاباحة  
والاحلال ، واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا يعقد  
بها واختلوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والسرقة لا ينقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت  
نصا بخلاف اقياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة  
وقيل بنقد وهو الصحيح كذا في طريقة الحلبية ، وانما يعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج  
منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون  
نكاحا كذا في المطلع واليه اشير في فتاوى افاضى الامام فخر الدين ، وكان شيخى رحمه الله  
يقول نافلا عن بعض الفتاوى انه يشترط النية في الهبة لان ابابنت لو قال وهبتها منك  
تحددك فقال قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا  
بآية وما نظرت بهذه الرواية \* وعند الشافعي رحمه الله لا يعقد الا بلفظ النكاح والتزوج  
عربا كان اللفظ او غيره في الاصح ، وفي قول لا يعقد بغير العربي قال لم يحسن العاقد العربية  
يفوض الى من يحسنها \* وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينقد والا فينعقد \* والمعنى فيه

غير ان الشافعي رحمه  
الله ابي ان يعقد النكاح  
الا بلفظ النكاح او  
التزوج لانه عقد  
شرع لا مور لا يخصى  
من مصالح الدين  
والدنيا ولهذا شرع  
بهذين اللفظين وليس  
فيهما معنى التمليك بل  
فيهما اشارة الى ما قلنا  
فلم يصح الانتقال عنه  
لقصور اللفظ عن اللفظ  
الموضوع له في الباب  
وهذا معنى قولهم  
عقد خاص شرع بلفظ  
خاص وهذا كلفظ  
الشهادة لما كان موجبا  
بنفسه بقوله اشهد  
بقيم اليقين مقامه وهو  
ان يقول احلف بالله  
لانه موجب لغيره فلم  
يصح الاستعارة





لا يمكن اثباته بالنسبة لادر \* وقال ذلك في قتل الحر بالعبد \* يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي  
 رحمه الله لا يقتل لما روى عن ابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر  
 بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق \* وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح  
 الاحتجاج به \* ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام  
 اجاب \* عن قول سعيد بن السنه انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة  
 الغير وقد قام ههنا اهل اهل القل خروجه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه كذا قال عبد القاهر  
 البغدادي من ائمة الحديث \* واليه اسير في المبسوط فقيل وفول سعيد انه السنة يعني سنة زيد \*  
 وعن قول ابن عمر وابن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم  
 من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام : من قتل عبده قتلناه ؛ فقال ذلك رداعلي من قال  
 منهم يقتل السيد عبده كذا في المبسوط قوله (سنة الهدى) يعني سنة اخذها من تكميل الهدى  
 اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهية او اسائة \* والاسائة دون الكراهية وهي مثل الاذان  
 والاقامة والجماعة واللبس الروائب ؛ ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسئئا وفي بعضها انه  
 يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة افجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا  
 واجبة ؛ والروايات والموع الثاني الرواية التي لا تتعلق بتركها كراهية ولا اسائة نحو  
 تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التي يأتي بها في الصلوة  
 في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المني واللبس والاكل فالعبد  
 لا يطالب باقامتها ولا ياتى بتركها ولا يصير مسئئا والافضل ان يأتي بها كذا في بعض مصنفات  
 الشيخ ؛ وذكر في المبسوط قال كحول السنة سنة ان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به  
 كالسنة التي لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وسنة اخذها هدى وتركها  
 صلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد ؛ وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر  
 على ترك الاذان والاقامة امر وانهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقتالون عند  
 الاصرار على ترك الفرائض والواجبات ؛ وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند  
 ترك الفرائض والواجبات فاما اللبس فانما يؤدبون على تركها ولا يقتالون على ذلك ليعلم  
 الفرق بين الواجب وغيره ؛ ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فلا اصرار  
 على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا \* وعلى هذا اي على ان السبب نوعان  
 اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقبل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس لما قلنا ان  
 ترك ما هو من سن الهدى يوجب الكراهية والاسائة وترك ما هو من السن الزوائد لا يوجب  
 شيئا منهما \* وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روى في حديث الرؤيا ان الملك  
 قام على جذم حايط اي اصله \* ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة \* ويكره ترك  
 استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساءوا  
 لترك السنة المشهورة \* وان صلى من يعني النساء باذان واقامة جازت صلواتهن مع  
 الاسائة فالاسائة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة \* ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم آخر

وقال ذلك في قتل  
 الحر بالعبد وعندنا  
 هي مطلقة لا قيد فيها  
 فلا يقيد بلا دليل  
 وكان الساف  
 بقول سنة العمرين  
 والسبب نوعان سنة  
 الهدى وتاركها  
 يستوجب اساءة  
 وكراهية والزوائد  
 وتاركها لا يستوجب  
 اساءة كسير النبي  
 عليه السلام في  
 لباسه وقيامه  
 وعوده وعلى هذا  
 مسائل باب الاذان  
 كتاب الصلوة  
 اختلفت فقيل مرة  
 يكره ومرة اساء  
 ومرة لا بأس به لما  
 قلنا واذا قيل يعيد  
 فذلك من حكم  
 الوجوب



العوارض في الحال ادل ولم يعتبر العوارض ادى الى الخرج فلذلك جوزنا الاداء على اى وصف  
نشط قائما وقاعدا وراكبا - وهذا القدر اى شرعيه الاداء قاعدا او راكبا من غير عذر \*  
من جسد الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان سرعيته بناء عليه فكان له  
شهة بالرخصة من هذا الوجه : وكأنه اخذ ذكره عن سائر اقسام العرائم لانه لم يخلص عريمة  
قوله ( وقال الشافعي ) الى آخره اذا سرع في صلوة الفل او في صوم الفل يؤخذ بالمضى  
فيه ولو لم يمس يؤخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ بواحد منهما لان  
العمل لسرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يات على فعله ولا يعاقب على تركه  
وجب ان يبقى كذلك بعد السروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشيء لا يتغير بالسروع الا ترى  
انه بعد السروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى بذية العمل ولو اتهمه كان مؤديا للفل لا مسقطا  
لواحد ولا يجمع صحة الحلوة وبإحاطة الافطار بعد المسابقة ولو صار فرضا لما ثبت هذه الاحكام  
\* وادان نفل حقيقة وجب ان يكون محيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقه لا فلية لان  
آخره من جنس اوله : وقد غيرتم انتم حيب قلتم بالاروم في الباقي : وقلت انما لم نعمل بعد  
اى بعد ما دى جراً منه : هو مخير فيه اى فيما لم يؤد لانه نفل فيكون على وفق الابتداء  
فن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفل تصدق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا  
تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى  
\* وادانته الخيار في الباقي وحلها ترك ما لم تأت به لانه لم ياتزمه يبطل المؤدى ضمنا  
وتعنا لترك ما ليس عليه فلا يكون اطلاحا كما مسافر صلى الظهر لا يحل له ان ياتها لكن يحل له  
اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحلها ولكن احرق حصائد ارض نفسه  
فاحترق زرع جاره اوسقى نفسه فترت ارض جاره لا يجعل ذلك ان لا يات به نات تبعا لما  
هو حلال له : ولما كان بطلان المؤدى امرا حكما لا يصح له لا يسمع بالنعاء كالمطون وهو  
ما اذا سرع في صاوة او صوم على ظن انه عليه فبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق  
ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى وكذا ههنا  
\* ولا معنى لاعتبار السروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة  
الالتزم لزمه واما السروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العادة ولم يوجد فيما يلقى التزام  
فلا يلزمه من نظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فال كفيل لما التزم بالقول فيلزمه ما التزم  
فاما المقرض او المنتصدق فلا يلتزم بالقول ولكن شرع في الاعطاء بقدر ما دى يصح ولا يلزمه  
ما لم يعط - يوضح الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع بنوى اربع ركعات  
لا يلزمه : ولو نذر الصلوة قائما يلزمه لقيامه ولو شرع قائما لا يلزمه : ولو نذر صوم يوم النحر  
يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه على ان السروع اداء بالفعل والنذر انجاب في الذمة بالقول  
نم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك بالسروع يلزمه بقدر ما دى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم  
يسمه بالنذر لا يلزمه : فيبطل المؤدى يعنى عمدا لا متناع عن اداء الباقي : حكما له اى للامتناع

وقال الشافعي رحمه  
الله لما شرع النفل على  
هذا الوصف وجب  
ان يبقى كذلك غير لازم  
وقد غيرتم انتم وقلت  
ان ما لم يفعل بعد فهو  
مخير فيه ويبطل المؤدى  
حكمه كالمطون

بعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذلك اذا اتى بمصنوع من حر وبوتان من اصدار احكامه من  
لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما اختلفا من حيث ان الضرر الموجود من الصدقة  
يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والضرر الموجود من فعل الصدوة والضرر لا يبقى فدية بدون  
الباقي فيلزمه المضى هو الا يلزمه في الصدقة فاما باحة الافطار بعد الصدقة فمصلحة  
مع بقاء الخطر ولذا كان الامتناع افضل وذلك كمن سعى الى المرض ورأى تقربه من الله  
كاذباً تفرق او يغرق وهو قادر على الاستيقاد فيجعله قسح المرض واستيقاد السرير فيجب  
عليه ذلك صيانة للصحة من الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى على الانفس فانه لا  
نحن فيه يرخسه الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخبوة بموعدة ايضا بل هي  
فائدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته واما السروع في البدن قائما وانما هو دعاء  
اوتية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين بفرقا للركعتين ووجوده راء الركعتين وصدقة  
القيام ليسا بسريطين لهما المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التوقيان وجوب الدين  
لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى للمعنى في نفسه ولا يمنع صحة الخبوة وادحة الافطار  
بغير الضيافة واقداره بالمتنفل لانه في حق نفسه نفل واما فصل المطوى واللباس فيه  
ما قاله زفر جده الله لان المؤدى انما هو عبادة يجب صيانته لمضى فيه اذا لم يستعمله  
وقالوا ان سبب الوجوب وهو السروع صناديق اواحده فيلغولان الوجوب لثبته في  
في شيء واحد كما قال الله على ظهر اليوم وذلك لان نعره يؤجر جماعة لا جماعة الله  
تعالى لان ثباته ليس في وعده وعنده انه سرع في الواجب وكان كالسرع في السهر  
او صوم القضاء فافسده لا يجب عليه بهما السروع والافطار من دسماها ونحن  
لا نقول ان جميع القرب يلزم حسبه ونضمن فافساده بل يجب اعادة بدل انزها  
وحصاها باختياره وهذه القربة حصلت به بدون احديهما من جهة السرع والافطار به  
باحتياره لم يضر صاهم للعهد لا لا يجب عليه صيانته به لان القرباس يوجب ان لا يعقد  
فعله عبادة اسدلالا بان الواجب الذي قصده انما ليس موجودا في العقل فيعقدون انفسهم  
اليه الان السرع حسبه بعبادة غير قصده انما هو في فعله حسبه في فعله وهو انه  
لو اتى بفعله سببا نواب ولا يجعل معقرا في فعله ضرر وهو وجوب السيادة عليه وهو  
كالقرب في حق الصبي لما شرعت ففعله حسبه مشروعة في فعله وهو الوجوب  
بعد الاداء ولم يجعل مشروعة في فعله حسبه في فعله وهو الوجوب والسريرة حسبه  
لا احتياجا الى ايراد المظاهر فانها كثيرة في باب المساواة والسريرة وغير ذلك من الطهارة والصوم  
والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع قوله (واما الرخص) ولما كانت الرخص مكية على  
اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فالتصمت على انواع اربعة : احق  
من الاخر يجوز ان يكون افعلا تفصيل من حق السي اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة  
اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لث ان تفعل كذا ايات خليفه يعنى في اطلاق  
اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر وانهم من الاخر اى الكس في كونه تعارفا استيجى سقطت

بعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذلك اذا اتى بمصنوع من حر وبوتان من اصدار احكامه من  
لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما اختلفا من حيث ان الضرر الموجود من الصدقة  
يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والضرر الموجود من فعل الصدوة والضرر لا يبقى فدية بدون  
الباقي فيلزمه المضى هو الا يلزمه في الصدقة فاما باحة الافطار بعد الصدقة فمصلحة  
مع بقاء الخطر ولذا كان الامتناع افضل وذلك كمن سعى الى المرض ورأى تقربه من الله  
كاذباً تفرق او يغرق وهو قادر على الاستيقاد فيجعله قسح المرض واستيقاد السرير فيجب  
عليه ذلك صيانة للصحة من الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى على الانفس فانه لا  
نحن فيه يرخسه الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخبوة بموعدة ايضا بل هي  
فائدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته واما السروع في البدن قائما وانما هو دعاء  
اوتية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين بفرقا للركعتين ووجوده راء الركعتين وصدقة  
القيام ليسا بسريطين لهما المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التوقيان وجوب الدين  
لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى للمعنى في نفسه ولا يمنع صحة الخبوة وادحة الافطار  
بغير الضيافة واقداره بالمتنفل لانه في حق نفسه نفل واما فصل المطوى واللباس فيه  
ما قاله زفر جده الله لان المؤدى انما هو عبادة يجب صيانته لمضى فيه اذا لم يستعمله  
وقالوا ان سبب الوجوب وهو السروع صناديق اواحده فيلغولان الوجوب لثبته في  
في شيء واحد كما قال الله على ظهر اليوم وذلك لان نعره يؤجر جماعة لا جماعة الله  
تعالى لان ثباته ليس في وعده وعنده انه سرع في الواجب وكان كالسرع في السهر  
او صوم القضاء فافسده لا يجب عليه بهما السروع والافطار من دسماها ونحن  
لا نقول ان جميع القرب يلزم حسبه ونضمن فافساده بل يجب اعادة بدل انزها  
وحصاها باختياره وهذه القربة حصلت به بدون احديهما من جهة السرع والافطار به  
باحتياره لم يضر صاهم للعهد لا لا يجب عليه صيانته به لان القرباس يوجب ان لا يعقد  
فعله عبادة اسدلالا بان الواجب الذي قصده انما ليس موجودا في العقل فيعقدون انفسهم  
اليه الان السرع حسبه بعبادة غير قصده انما هو في فعله حسبه في فعله وهو انه  
لو اتى بفعله سببا نواب ولا يجعل معقرا في فعله ضرر وهو وجوب السيادة عليه وهو  
كالقرب في حق الصبي لما شرعت ففعله حسبه مشروعة في فعله وهو الوجوب  
بعد الاداء ولم يجعل مشروعة في فعله حسبه في فعله وهو الوجوب والسريرة حسبه  
لا احتياجا الى ايراد المظاهر فانها كثيرة في باب المساواة والسريرة وغير ذلك من الطهارة والصوم  
والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع قوله (واما الرخص) ولما كانت الرخص مكية على  
اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فالتصمت على انواع اربعة : احق  
من الاخر يجوز ان يكون افعلا تفصيل من حق السي اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة  
اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لث ان تفعل كذا ايات خليفه يعنى في اطلاق  
اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر وانهم من الاخر اى الكس في كونه تعارفا استيجى سقطت

واما رخصه فاربعة اقسام من احكامه ٣١٥ احكامها احق من حر وبوتان من اصدار احكامه من

الجزء المتعقب شرط لبقاء ما تقدم على وصف العبادة \* واما في اعتراض الموت فنجعل  
في التقدير كائن اليوم في حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن منسروعة الا هذا  
القدر لانه تعالى هكذا حمل في فصل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة  
من تأيد البعض البعض والتقوى على الذب عن الجورة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت  
منه لا مطلق على ما عرف \* وقولهم انعقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدون الله لان الماء اسهل  
من الابتداء ينقض بقض بدلي الصرف ورأس مال السلم فانه شرط للماء دون الابتداء  
\* وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا لما اتى بما يقضى العبادة فسدت الاجزاء  
المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عندها الفعل فجعل مفسدا لان الفساد  
فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع  
حبل مملوك كاله علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان  
لم يصادف فعله القنديل \* وكذا شق زق نفسه فيه ما بيع غيره \* ومثلنا احراق الخصاصيد  
وسقي الارض لا تلمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح  
واشياء ذلك الاترى ان ذلك يفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان  
ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمل ارضه او كان  
الاحراق في يوم ريح لا ضيف اليه فيضمن ما فسد من الارض والزرع \* واما مصلى  
الطهر اذا راح الى الجمعة فقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنتهى عنه  
لانه ابطال ونقض لبؤدى احسن منه والهادم لبني احسن مما كان لا يعدها ما كهدم  
المسجد لبني احسن منه لا يعدها ساعيا في خرابه \* وصار حاصل الكلام ان ما دى يوجب  
عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار السروع موجب اداء الباقي بهذه  
الواسطة وكل صوم او صلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا فسد قوله ( وهو كالنذر )  
\* ثم استدل بالنذر على ما ادعاه فقال وهو اى الجزء المؤدى بنزلة المنذور من حيث ان  
كل واحد منهما صار حقا لله تعالى \* اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى  
مسما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى  
بما صار له تسمية لانه بنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف  
ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة اذى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى  
الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل اذى  
الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى \* وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بنزلة  
الكفالة والاقرض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار ان التزامه فالشروع  
ليس كالاقراض لان الاقرض او التصديق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض  
او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في التوبة والتطهر  
واستقبال القبلة \* فلما المقصود في البدنيات فعمل يستوفي وقد حصل البعض منه فكان  
كبعض المل المسلم الى الفقير والمستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى والسبب كثرة في الصلوة والحج وغير ذلك

كذلك النهي يأمر بالمعروف اذا خاف ﴿٣١٧﴾ القتل رخص له في الترك لما قبله من مراعات حقه وان شاء

رسولك مني السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول  
(شعر) ولست ابالي حين اقتل مسلما على اى جيب كان في الله مصرعى + وذلك  
في ذات الاله وان يشأ + يبارك على اوصال سلوم مرج + فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه  
الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأه سلام حبيب فدعا رسول الله  
صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيق في الجنة فهذا بين الامتناع والاخذ  
بالعزيمة افضل كذا في المبسوط (قوله) وكذلك الذى يأمر بمعروف اى وكالمكره على  
الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه  
رخص له ان يتركه قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شئ الا ان تتقوا منهم تقيته  
وانه ان فعل فقتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال  
الله تعالى اخبراء وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اعياك ان ذلك من عزم  
الامور + واذا تمسك بالعزيمة كان مأجورا + وكذلك النهي عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره  
لان الامر بالمعروف يتضمن النهي عن المنكر وكذا العكس ولها دلائل بعدد لان حق الله تعالى  
في حرمة المنكر باق + لما قبله من مراعاة حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو  
ترك يفوت حق الله تعالى صورة بماسة المحذور وترك المانع عنه لا معنى لان الابتكار  
بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله (بخلاف الغازي اذا بارز) ذكر في السير الكبير ولو  
ان رجلا جل على الف رحل وحده فان كان يطعم ان يطفر بهم او ينكأ فيهم فلا بأس  
بذلك لانه يقصد اليل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه  
وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبسر بعضهم بالشهادة حين استأذنه  
في ذلك على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال  
من هذه الكتيبة فقال وهب انماها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقتهم فخرأى كذا فاخرى  
وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انماها فقال انتما وابدرا بالشهادة فحمل عليهم حتى  
فرقتهم وقتل هو وان كان لم يطعم في نكأته فله يكره هذا الصنيع لانه يلف نفسه من غير مفعلة  
للمسلمين ولا نكأية في المشركين ويكون افيان نفسه في التهلكة ولا يكون مالا لرب في اضرار  
الدين + وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يسعد الاقدام وان كان يعلم القوم يقتلون  
وانه لا يفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتدون لما امرهم فلا بد من ان يشاء  
فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وههنا القوم كفار لا ينفقون حقيقة الاسلام وقتله  
لا ينكأ في طاعتهم ويشترط النكأية ظاهرا لا باحة الاقدام + وان كان لا يطعم في نكأية ولك  
يجرى به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكأية في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو  
كان على طمع من النكأية لفعله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطعم النكأية فيهم بفعل غيره وكذلك  
ان كان يطعم النكأية في ارباب العدو وادخل الوهن عليهم بفعله لان غذا افضل وجوه النكأية  
وفيه منفعة للمسلمين وكل احد بذل نفسه لهذا النوع من المفعلة وفي المغرب يقال نكأت القرحة  
قد سرتا ونكأت في العدو نكأتا اذ قتلت فيهم او جرحا قال الليث واداة اخرى نكأت في العدو نكأية

لواخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سبها ومع ذلك شرع  
مكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال  
لرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة نابتة من كل وجه كادت الرخصة في مقابلتها  
كذلك ايضا وذلك مثل الترخيص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص فيه بعذر الاكراه  
لتام مع اطمينان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر نابتة مصمتة  
لا تكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب  
يهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغير لكنه اى  
سكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اى في ذاته يفوت عند الامتناع  
صورة بخير البنية ومعنى بزهاق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذى  
هو الركن الاصلى باقى ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى  
صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار فى الاقرار ليس بركن فى الايمان ولما صار حقه  
مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك  
الاقرار فى حال البقاء فيبطل حقه فى الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق  
نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه فى دين الله لاقامة  
حقه حسبة اى طلبا للنواب وعدالة فيما يدخر للآخرة فهذا اى البذل منسوع قربة  
كالجهاد انه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا  
هو عين الجهاد \* والاصل فيه ما روى ان مسيلة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول  
الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهدان بمحمد رسول الله فقال نعم فقال اتشهدان  
رسول فقال لا ادرى ما تقول فقتله وقال للآخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد  
انى رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول  
فقد اتاه الله اجره مرتين واما الآخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه فقيه دليل على انه  
ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهر للاصلافة فى الدين \* وما روى من قصة  
عمار وحبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه  
السلام وذكر آلهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وما وراك يا عمار قال  
شر ما تركونى حتى نلت منك وذكر آلهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا  
بالايمان قال فان عادوا فعداى فان عادوا الى الاكراه فعداى الترخيص \* اوفان عادوا الى  
الاكراه فعداى الى طمانينة القلب فانه لا يظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احد بالتكلم  
بكلمة الكفر كذا فى المبسوط \* وفى عين المعانى لو عادوا لثقتهم لما قلت فقيه دليل على  
لابأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئنا القلب \* واخذوا  
خبيب بن عدى وباعوه من اهل مكة فجمعوا يعاقبونه على ان يذكر آلهم بخير ويسب محمدا  
وهو يسب آلهم وينكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما يقين انهم قاتلوه  
سألهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا  
تظنوا انى اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين  
يقتلونه فاجابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لارى ههنا الاوجه عدو فافرا



نحوه وهو قوله تعالى «من شهد منكم الشهر فليصمه» وهذا الواجب على من شهد الشهر  
وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخي في حمله الى ادرى مدة من ايام ختمت  
العزيمة اذنى حالها في المكروه على الافطار في الصوم من حكمه هو حرمة الافطار  
لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المزية على هذه العزيمة اذنى حالها من الرخصة  
البنية على العزيمة بالاذنى لان كمالها وادنى صحتها كمال العزيمة وانتهى صحتها الى واحد  
اخذت شيئا بالمجاز لان الحكم وهو الواجب وحرمة الافطار تراخي له في ما في الحال  
فلم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة مكنت شهرا لافطار  
في غير رمضان ولا يمكن رخصة محضة حقيقة لان السبب لم تراخي حكمه من غير تعديق  
يعنى من حيث ان حكم السبب تراخي عنه من غير ان يكون معلوما ان اذنى ان معاقبة  
لما جاز الاداء قبله لان المعاقبة بالسرط معدوم قبل وجوده وان كان السبب يترامى في الحال  
لما كان القول تراخي الواجب وحل الافطار به تمام السبب رخصة حقيقة بل هو كمنع  
القسم دون الاول اذ في الاول مدخل للمعزوجة وفي الثاني مدخل في الدليل  
على تراخي الحكم انه لو تمت قبل ادرى مدة من ايام اخرايق للفتنة في ولائى عليه كالموت  
قبل رخصه ولو كان الواجب نذرا لانه الامر بالفدية له لان ترك الواجب بعد رفع الام  
ولكن لا يسقط الحلف كذا ذكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادرى زمان  
القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا ثبت الحيف فغيره ان الحكم ليس اذنى في الحال اسم السبب  
اشار بقوله من غير تعليق الى بقاء قول من قال من استحباب الشواهر ثم داود بن علي بن الحصود  
في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادرى ايام سواء صلاه في السفر  
او لم يصم وهو ممتول عن ابن عمر واس عيسى وابى هريرة رضي الله عنهم قالوا  
ان الله تعالى على الواجب في حقه بادراك الهدية بقوله فمن كان منكم من رمضان او على  
سفر فعدة من ايام اخر فلا يبرأ من الاداء قبله ولا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قلنا فيه  
السلام والصلى في السفر كالفطر في الحضر وهذا اثر الحجة وجهه ان الله تعالى  
لو صام عن فرض الوقت يجوز قوله تعالى «من شهد منكم الشهر فليصمه» فانه بما السفر  
والمتغير وقوله تعالى «من كان منكم من رمضان» وعلى سائر ايمان الترخيس بالفطر وبما في بد  
وجوب الاداء لاجوازه وفي الاحاديث الواردة على الجوار كبره وحديثهم مجمل  
على ما اذا اجهد الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرفت تمامه في الاسرار وغيره  
قوله (وكانت العزيمة الاولى) اي الصوم في السفر اولى من الافطار لان السبب  
الموجب وهو شهود الشهر بكامله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعميل  
كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر عامل  
لنفسه فيما يرجع الى الترفه وكان الاول اولى وارتدد في الرخصة يعني اليسر لم يتعين

ان السبب لما تراخي  
حكمه من غير تعليق  
ان الاول ياتراخي  
بعد تمام السبب  
رخصة فاصح له  
الافطار

٢ وعن ابي عمر ونكيت في العدو لا غير + وعن الكسائي كذلك ولم اجده معدي بنفسه  
 الا في جامع الغوري قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحته قال عدي بن زيد  
 شعر + اذا انت لم تنفع بولدك اهله + ولم تنك بالبوسى عدوك فابعد قوله ( وكذلك  
 هذا ) اي وكتبت الحكم في المكروه على اقتل نبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره  
 بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى  
 وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضممان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب  
 الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان  
 عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكره وكان في الصبر اخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه  
 اتلف نفسه سيافة لحق ذلك الرجل في ماله من حيث الصورة فيكون منابا كذا ذكر الشيخ  
 في بعض كتبه + وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة فان ابي ان يفعل حتى قتل كان مأجورا  
 ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يندكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله  
 بالقياس على الاكره على الافطار وافساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا في  
 معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا  
 قيده وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخضعة يرخص له ذلك لان حقه  
 في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه  
 + وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى في الوجوب  
 لم يسقط لمكانه بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة في الدين  
 واعزازه : الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح  
 لهما الافطار بقوله + فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر + فعند خوف الهلاك  
 رمضان في حقهما كسب ان في حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمرة المضطر  
 في فصل الميتة كذا في المبسوط + وما نسب ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق  
 المحترمة مثل مالواكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولو لم يفعل  
 حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام \* من قتل دون  
 ماله فهو شهيد + قوله ( واما القسم الثاني ) وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما  
 يستباح بهذر مع قيام السبب اي السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة : الا ان الحكم مترخ  
 عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حفيقة ومن حيث ان الحكم مترخ  
 غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فالكل الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان  
 الحكم ناتما مع السبب فهو اقوى مما تراخي حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات  
 والبيع ثمن مؤجل مع البيع ثمن حال فان الحكم وهو الملك في البيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات  
 مترخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الامة رحمه الله عليه مثل المسافر  
 خص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهيد والشهيد وتوجه الخطاب العام

واما اسم الثاني فما  
 يستباح بهذر مع  
 قيام السبب موجبا  
 لحكمه غير ان  
 الحكم مترخ مثل  
 المسافر رخص له ان  
 يفطر بناء على سبب  
 تراخي حكمه فكان  
 دون ما اعترض على  
 سبب حل حكمه وانما  
 يكمل الرخصة بكمال  
 العزيمة

وجد نضيم يسيرا فاما التحميل على غيره فليس الى الهلاك فليس بمشروع ه كان فعليه تغييرا  
 للمشروع \* او هلك ان الصوم \* يرجح تركه افسر سبعة حالها على امر في ابواب النص  
 فاذا ادعى الى الهلاك لا يحصل السقوط وهو الاثر في النص سبعة فكان خلاف المشروع \* وقد  
 يمكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اي لا يكون المسافر في ذلك زمانا مثل المقيم المذكور على السفر  
 باقتل المصاب عليه الى ان يقتل اقامة الحق لله تعالى في القتل هناك مصدر من المذكره \* والنيب  
 اليه فلم يكن المصاب مغيبا للمشروع بغيره بل هو في القصر مستتر في العبادة مظهر في سعة ودان  
 على الوجهين \* وذكر شيخ في شرح التوقييم انه لم يقدر في السفر المريض حتى مات كان  
 آمنا لان الله تعالى احسن اليه باخير حقه والتعجيل مع الهلاك صار اذا احق الله تعالى ومبتدئا  
 من نفسه بالاحسان لا يمتنع حق الله تعالى وهذا لا يحسن شرعا وعقلا \* وذكر في شرح  
 الثاويلات ان المسافر او المريض اذا اراد على الاضطرار منع حتى يقتل ينبغي ان لا يكون آمنا  
 بل لا يكون شهيدا لكونه مقبلا على الحق لا يذنبه لم يسقطوا له واجب الدعاء \* ولو ساء حاله  
 اسلما وجب ابدل الاله ورد في حق المسافر والمريض نصوص على الحق الوعيد بترك  
 الافطار مثل قوله عليه السلام \* من ساء في السفر فقد رخصى بالسلام \* وقوله عليه السلام \* الصائم  
 في السفر كما يقدر في الحضر \* والمراد حالة خوف التلف على نفسه لورود الاخبار في اباحة  
 الامتناع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف فدل على اباحة الافطار مطلقا في هذه الحالة  
 فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون ممتنعا حق الله تعالى في الامتناع فيكون آمنا او لا اراه في حالة  
 السفر والمريض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسمية ما حط عنه من الانسداد والاعلال  
 التي وجبت على من قبله رخصة مجازا ان ما يوجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا  
 وهي ما وجبت على غيرنا فاذ اقبلنا انفسنا بهم فان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا الحسن اطلاق  
 اسم الرخصة عليه باعتبار النصوص تتجاوز لا تنطبق لان السبب الموجب للحكمة مع الحكم  
 معدوم اسلما لرفع الشك والايجاب على غيرنا لا يكون تضيقا في حقنا او الرخصة ممتنعة في  
 مقابلة التضيق \* والاصر انما هو الشدة والاستحكام للمنطقة لقتل النفس في التوبة وقطع  
 الاعضاء الخطيئة او الاعلال المواجب اللازمة لزوم العمل كذا في عين المعاني \* وفي الكشف  
 انصر العقل الذي ياتر صاحبه اي يحبس لاداه وهو مثل لنقل تكليفهم وصعوبته نحو  
 ان تراها قتل النفس في صحة التوبة \* وكذلك الاعلال مثل ما كان في شرابهم من الاشياء  
 الشاقة نحو بيت القضاة بانفسهم هذا كان او خطاء من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخطيئة  
 وقرض \* ووضع النجاسة من الجلود الثوب واحراق الثياب وتحريم العروق في النعم وتحريم  
 السبت \* وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت نفسي البسوا المسوح وغلوا ايدهم الى اعناقهم  
 ورموا بقل الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يعاس نفسه  
 على العبادة قوله (واما النوع الرابع) وهو القسم الاخير من انواع الرخص فاسقط عن  
 العباد باخراج السبب من ان يكون \* وجب الحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

واما القسم الرابع فما  
 سقط عن العباد مع  
 كونه مشروعا في  
 الجملة فمن حيث سقط  
 اصلا كان مجازا  
 ومن حيث ان  
 مشروعا في الجملة  
 كان شديدا بحقيقة  
 الرخصة كان دون  
 القسم الثالث مثله  
 ما روي ان النبي عليه  
 السلام رخص في  
 السلم وذلك ان  
 اسل البيع ان يلاق  
 عينا وهذا حكم  
 باق مشروع لكنه  
 سقط في باب السلم  
 اصلا تخفيفا حتى  
 لم يبق تعينه في السلم  
 مشروعا ولا عزيمة  
 وهذا لان دليل  
 اليسر متعين لوقوع  
 الجزع عن الزميين  
 فوضع عنه اصلا

وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه ولتردد في الرخصة حتى ﴿ ٣٢٠ ﴾ صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة

في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان يسر من التفرد به وبعد مضي الشهر بخلاف قصر الصلوة على ماسيجي بيته \* فكانت العزيمة تؤدي اي تحصل معنى الرخصة وتفضي اليه وهو اليسر من هذا الوجه \* فلذلك اى لتأديتهما معنى الرخصة \* تمت العزيمة اى كملت بحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهواقامة حق الله تعالى \* وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضى ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رحمه الله الان هذا التأخر ثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فأنجز ذلك التمسك بهذا اليسر فتمت وكلت فكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول \* وقد اعرض الشافعي عن ذلك اى عن ترجيح العزيمة \* وجعل الرخصة اى العمل بها اولى في احد قوليه اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة اى تراخي حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقى معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قول من قال اداء الصلوة في اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء ينقر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فينبغي ان لا يجوز الا انه ترك في حق عدم الجواز بالاجماع فبقى معتبرا في افضلية التأخير \* ويؤيده قوله عليه السلام \* ان الله تعالى وضع عن المسافر سطر الصلوة والصوم \* ثم الافضل له في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم يكون افضل \* ولنا ما ذكرنا وماروى عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر يترخص بالنظر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شك الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة \* وذكرنا اننا الى في الوجيز والصوم احب من الفطر في السفر لثبوت الزمة الا اذا كان يتضرر به \* وذكر الخطابي في معالم السنن اختلف اهل العلم في افضل الامرين فقالت طائفة النظر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق \* وقالت طائفة مثل النخعي وسعيد بن جبير ومالك والثوري والشافعي واصحاب الرأي الصوم افضل \* وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ما هو الايسر منهما قوله ( الان يضعفه الصوم ) استثناء من قوله وكانت العزيمة اولى يعنى اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لان الانطار لزمه في هذه الحالة فاو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهواقامة حق الله تعالى لانه اخره عنه وهو حرام كن قتل نفسه بالسيف الذي يجاهد به مع الكفار كان حراما \* وفي ذلك تغيير المشروع لان المشروع في حقه اما التأخير او جواز التحميل على

من وجهه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة الان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حق الله تعالى لان القتل مضاف الى الظالم في بصر الصابر مغيرا للمشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعي المجاز فما وضع عن ان الامر والاخلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو

اي فمن دعت به الضرورة الى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة في مجامعة  
غير مائل الى ما يؤثمه وهو ان يأكل الميتة فوق سد الرمق تدارا من الله عز وجل يعرفه  
ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه \* رحيم بوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا  
قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخدة رجة على  
عباده كافي الاكراه \* وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخس والضرر  
ولا يندم تلك الصفات في حالة الضرورة وبقت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب  
الضرورة \* ولنا قوله تعالى \* وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه \* فاستثنى  
حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم  
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبت في حالة الضرورة على ما كانت \*  
وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل السرعة واما على مذهب من قال  
الحل والحرمة لا يعرفان الا بترسية الاستثناء من الخطر اباحة فصار كما انه قال هذه الاشياء  
محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في حالة الاضطرار بالاص  
ايضا \* ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى \* الا من اكره فانه  
لم يبدل على اباحته \* لا لان السلم استثناء من الخطر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب  
اذ التقدير من كفر بالله \* من بعد ايمانه فعلمهم غضب الامن اكره في غضب الاستثناء ولا يدل  
انتفاؤه على ثبوت الحل \* وماد كرا السج في الكتاب وهو ان حرمة اى حرمة المذكور وهو  
اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما \* ما ثبت الاصابة لعقله عن الاختلاط \* وديسه عن  
الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى \* ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة \* ونفسه  
اي بدنه عن تعدي خبث الميتة وظايرها اليه كما اشار الله تعالى اليه في قوله \* ويحرم عليهم  
الخبائث \* فاذا خاف به اى بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بعوات الكل لان  
في فوات الكل فوات البعض ضرورة \* فسقط المحرم اى المعنى المحرم وهو صيانة العقل  
والنفس \* فكان هذا اى اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء \* فذا صبر  
لم يصبر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو  
المقصود بالحرمة فكان آثما \* ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطرار الميتة  
ولم يأكل دخل النار \* الا ان حرمة هذه الاشياء مسروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة  
مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجازية \* والاستثناء ينصل بقوله لان  
الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن \* واما اطلاق المغفرة مع الاباحة  
فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا على قدر  
ما يحصل به سد الرمق وبقاء المنفعة اذ مثل من ابتلى بهذه المنفعة يعسر عليه رعاية هذا  
الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المعقرة لهذا التفاوت وفي التيسير

لان حرمة ما ثبتت  
الاصابة لعقله و  
دينه عن فساد الخمر  
ونفسه عن الميتة فاذا  
خاف به فوات نفسه  
لم يستقم صيانة  
البعض بعوات الكل  
فسقط المحرم وكان  
اسقاطا لحرمة فاذا  
صبر لم يصبر مؤديا  
حق الله تعالى فكان  
مضيعا دمه الا ان  
حرمة هذه الاشياء  
مسروعة في الجملة

منسروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجارا  
اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم منسروعا في الجملة اخذتها بالحقيقة  
فضعف وجدا لمجاز وكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على شبه الحقيقة لان جهة  
المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى \*  
روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم \* كان  
من عادتهم انهم يبيعون النسيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بتمن رخيص ويسلمونه الى المشتري  
قالى عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فسرطت العينة في عامة البياعات  
لتبذت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق منسروعا حتى كانت العينة  
في السلم فيه مفسدة للعقد لاصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين  
ليتوصلوا الى مآصدهم من الائمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى  
مقصوده من الرمح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينة سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم  
تبق منسروعة كالا صرو الاخلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينة مشروعة في الجملة  
وذلك اى كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل في البيع ان يلاقى عينا  
لما روينا وبقوله عليه السلام لحكيم بن حزام \* لا تبع ما ليس عندك \* ولنهيه عليه السلام عن بيع  
الكالى بالكالى \* وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا تأكيدا لاحتمال ان عدم بقاءه منسروعا  
بطريق الرخصة او تقديره لم يبق عزيمة ولا منسروعا \* وهذا اى سقوط العينة في باب السلم  
باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعيين متحقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم  
يكن عاجزا لما باع باوكس الائمان ولباعه مساومة لاسمافلذلك لم يبق التعيين مشروعا اصلا  
كشطر الصلوة في حق المسافر قوله ( وكذلك المكروه ) ومنزل السلم المكروه اى فعل  
المكروه على شرب الجر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة  
المضاف اليه مقامه او وكذلك المكروه او المضطر في الاقدام على الفعل مريض بطريق  
اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه \* واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة  
والجر والخنزير ونحوها في حالة الاضرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرتفع  
الاثم \* فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضرار ابقاء للمصلحة  
كما في الاكراه على الكفر واكل مال اغير وهو رواية عن ابى يوسف واحد قولى الشافعى  
وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترفع في هذه الحالة \* وقائدة الاختلاف تظهر فيما  
اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا \* وفيما اذا حلف  
لايأكل حراما فتناول هذه المحرمات في حالة الاضرار يحنث عندهم ولا يحنث عندنا \*  
تمسكوا في ذلك بقوله تعالى \* فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم \*  
وقوله عز اسمه \* فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم \*

وكذلك المكروه على  
شرب الجر والميتة  
او المضطر اليهما  
رخصة مجازا لان  
الحرمة ساقطة  
حتى اذا صبر صار  
آثما

أى اعتقدها \* واراد بقوله بما لا يحتمل التملك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه  
فالتصدق به وتملكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمدينه تصدقت بالدين عليك  
او ملكتك فانه لو قبل او سكت يسقط الدين وان قال لا قبل يرتدان الدين يحتمل التملك  
من المدينون ولا يحتمله من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به اسقاطا  
محضا بل فيه معنى التملك ولهذا لم يصح تملكه بالخطر كتملك العين فيرتد بالرد وانما قد  
ان التصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لان التصديق احد اسباب التملك والتملك  
المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لاخرو هبت هذا العبد لك او ملكتك او تصدقت به  
عليك اذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا قبل لا يثبت له ولاية التصرف  
فيه واداء صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اوجبه واثته  
سواء كان له او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى الى الوارث فاداء لا قبل لا يعتبر  
قوله \* والتملك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول  
لامرأته وهبت لك الطلاق او الكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولى القصاص  
لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتك او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط  
القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق  
الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التملك وهو شرط الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يوقف  
على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصديق الاسقاط وقد سمي الله تعالى  
الاسقاط تصدقا في قوله عز ذكره: وان تصدقوا خير لكم \* ومن الدليل ما روى عن عمر  
رضى الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم \* وعن ابن عباس  
رضى الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن حالف السنة فقد كفر \* وعن ابن عمر رضى الله  
عنهما من صلى في السفر اربع اكال كرس صلى في الحصر ركعتين \* وسأل ابن عباس رجلا  
احدهما كان يتم الصلوة والاخر بقصر عن حالهما فقال لاذى قصرات اكلت وقال  
للاخر انت قصرت كذا في الاسرار والبسوط وروى ابو هريرة رضى الله عنه ان رسول الله  
صلى الله عليه وسلم قال: اتم الصلوة في السفر كما تقصر في الحضر كذا اوردته سفيان الثوري  
في كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على ما بين في آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات  
فثبت بالسنة ( قوله ) وقد نعين اليسر في القصر بيقين \* اداننت الرخصة الحقيقية  
في شئ للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تصمت  
يسرا فالعزيمة امان تصمت فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فان العزيمة تصمت  
ثواب الشهادة واما ان تصمت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كالصوم في السفر  
تضمن يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسمعت لحصول  
المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه نعين اليسر في اقصر وهو ظاهر

وقد نعين اليسر  
في القصر بيقين فلا  
يتي الا كمال الامر  
محضة ليس فيها  
فضل ثواب لان  
الثواب في اداء ما عليه  
فالقصر مع مؤنة  
السفر مثل الاكمال  
كقصر الجمعة مع  
اكمال الطهر فوجب  
القول بالسقوط  
اصلا

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله \* رحيم  
بسرعة النوبة ، وقيل غفور لانوب الكبار فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطرار  
\* رحيم بعباده فيما تعبدهم به ، وقيل غفور بالغفو عن اكل من غير ضرورة \* رحيم  
برفع الانم عند الضرورة وفي عين المعاني فالله غفور باراحة المغفرة عند المضرة رحيم  
باباحة المحذور للمعذور قوله (ومن ذلك) اى ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة  
بالسفر \* قال الشافعي رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع  
حتى اوفات الوقت يقضى اربعاً سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قوله  
ان يقضى ركعتين في السفر دون الحضر \* واحتج بقوله تعالى \* واذا ضربتم في الارض  
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة \* شرع بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون  
الاجباب \* وبان الوقت سبب الاربع والسفر سبب للقصر لاعلى رفع الاول وتغيره  
فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كصلى التجر اذا اقتدى بمن يصلى  
الظهر فيعمل بايهما شاء الا ان القصر سبب عارض فلا يعمل به لارتفع حكم الاصل  
وهذا كالعبد اذا اذنه مولاه بالجمعة يخير بين ان يؤدى الجمعة ركعتين وبين ان يؤدى الظهر  
اربعة فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء ، وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء  
اخر وارشاء عجل ولا يسقط به اصل فرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك  
والناخير \* وعندنا القصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقة بل هو  
اسقاط للعزيمة وهي الاربع \* حتى لا يصح ادؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما  
اوصلى الحجر اربعا لان السبب في حقه لم يبق موجبا لركعتين فكانت الاخرتان  
نفلا لما يداو خطا الفل بالفرض قصد الايجل واءاء الفل قبل اكمال الفرض ففسد للفرض  
فاذا صلى اربعا ولم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلواته وانما جعلها اى هذه الرخصة  
اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه  
الرخصة ، اما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضى الله عنه  
ما بالانقصر الصلوة ولانخاف شيئا وقد قال الله تعالى ، ان خفتكم \* فقال اشكل على ما اشكل  
عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال \* ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا  
صدقته \* وفي بعض الروايات انها صدقة \* والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة  
المقصورة اولى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى \* بل هي فتنه اولنا وويله  
بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة \* قال الشافعي رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر  
النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا  
قال فاقبلوا بقبول القبول بقى على ما كان \* فالشيخ ادرج في تقريره رده هذا الكلام وقال سماه  
اى اقصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على  
قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاقبلوا واعترفوها كما قال فلان قبل الشرايع

ومن ذلك ما قلنا في  
قصر الصلوة بالسفر  
انه رخصة اسقاطا  
حتى لا يصح ادائه  
من المسافر وانما  
جعلها اسقاطا  
استدلالا بدليل  
الرخصة ومعها  
اما الدليل فاروى ان  
عمر رضى الله عنه قال  
انقصروا نحن آتون  
فقال النبي عليه  
السلام ان هذه  
صدقة تصدق الله  
بها عليكم فاقبلوا  
صدقته سماه صدقة  
والتصدق بما لا يحتمل  
التملك اسقاط محض  
لا يحتمل الرد وان  
كان المتصدق من  
لا يلزم طاعته كولى  
القصاص اذا عفا فمن  
تلتزم طاعته اولى واما  
المعنى فوجهان  
احدهما ان الرخصة  
للسر



\* وانما اسقاط البعض في هذا اي في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثبت بلا مشية منا ولا رأى هكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر الا ان السبب للمخرج عن السببية ونقي موجبا كما كان حتى لزومه الفضاء اذا ادركت منه من ايام اخرجاز التحميل لان المؤجل مما يقبل التحميل كالدين المؤجل والرائز وقبول الحول ولان التأخير ثبت لايسير واليسر متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب وهي من اسباب اليسر لان البلية اذا عت طابت ، فصار الاختيار ضروريا اي ثبات ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار ، فلما مطلق الاختيار من غير رفق ولا اي لاينبت للعبد لانه الهى كما بينا ، وصار الصوم اولى لا بداصل ما ترقا السبب ولا يتخلله على معنى الرخصة ايضا ، وانما تمسك الشافعى في هذا الباب بى ما ان العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدمه من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال وكل من اسطر اولى وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وحمت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى ، ثم شرع في جواب ما يرد به صاعلى هذا الاصل دل ولا بد من ذلك العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلى اربعة وهو الظهور وبين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير \* لاننا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة من الاصل حتى لو تمسك عن الجمعة بعد الاذن بذكره ذلك كما في الحر كذا ذكره في المعنى وليس بمسألة ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا ، لانهاى الظاهر والجمعة مخيرة فيصيح الحيرط لارفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد ، والدليل على اختلافهما ان احدهما يدعى الاخرى لا يشرع وكذا لا يصح اقتداء مصلى الظهر بمصلى الجمعة وعكسه ويشترط له ان لا يسقط ظاهرا واداك كان كذلك ان شاء تحمل ريادة الاربع وان شاء تحمل ريادة المعنى واحصاه ودرت لوقال يعنى كما لا يلزم تخيير العبد بين ركعتين في الجمعة على ما قد لا يبرح حير من قال ان دخلت الدار فعلى صياحمة دفعل وهو معسر يخير بين صوم سديين - ومثله يام عدس وهو كذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ان له ثوبا في جنس واحد ، لان ذلك صوم السنة والملازمة بحجاب في المعنى اي حملت معنى وان تقفا صورة ان الصوم السنة قربة مقصودة حاية عن معنى الرحر والعقوبة وصوم الثلاث كفارة لما حله من خلف الوعد المؤكد بايمين وميها معنى العقوبة والزجر فصيح التخيير طلبا لارفق عدوه اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكر الشيخ فان اقتضود منه المانع من الدخول ، من كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه من ان يقول ان شئ الله صرحى او ان قدم عاتى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالسر لاخير هو الصحيح \* وفي مسألة اي مسنة ظهر المسافرهما سواء اي القصر والاكل سواء بدليل

وانما اسقط البعض من هذا نصير التأخير والحكم هو التأخير واليسر وقد متعارضا لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه لسبب السفر ويخف عليه من وجه بشرط المسائل وهي من سبب اليسر وانما حير ان ايام الاقامة تعتبر من وجه وهو ان يقرأ ويخف من وجه وهو اوفق بما رأى الاتامة والناس في الاحرار متعاونون وصار تخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريا وللعبد اختيار ضرورى وهو مطلق الاختيار لانه الهى وسار الصوم اولى لا بداصل وقد شغل على معنى الرخصة لما قلنا وهو الذى وعدناه في اول هذا الفصل وانما تمسك وكذلك من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة دفعل وهو الشافعى في هذا الباب بظاهر العزيمة كما هو دأبه في ذلك حدود الفقه والله اعلم

ولا يتضمن الا كمال فصل ثواب لان تمام النواب في فعل العبد جميع ما عليه لافي اعداد الركعات  
قال الله تعالى \* ليلوكم ايكم احسن عملا \* اعتبر حسن العمل لا كثرته وقال عليه السلام \* افضل  
الصدقة جهد المقل \* اي طاقته فجعل جهده افضل وان لم يملك الا درهم او تصدق به لانه تصدق  
بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر  
المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحرواذا كان كذلك وجب القول بالسقوط وقوله  
(والثاني ان التخيير) كذا ذكر الحصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيئته واختياره فان اختار القصر  
كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضه اربعا \* وفيه فساد من وجهين \* احدهما  
ان هذا تخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا الله جل جلاله فانه تعالى  
يعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تدفع عنه فابات مثل هذا التخيير للعبد  
ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضي  
ان يكون نصب شريعة وحكم مفوضا الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر  
ثابتة في حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علفت برأيهم لم يكن شرعا في الحال كالطلاق  
المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما في الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز  
اضافة نصب الشريعة الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدي الى الشركة  
في حصة الربوبية او الرسالة \* وادأبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال  
التخيير اذ لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشيتين اللذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل  
واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخيير الله بينهما من غير حر نفع ودفع ضرر ومثل هذا  
الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر  
متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع الى الشركة  
في الربوبية انما استوضح المعنى الاخير بقوله الاترى ان الشرع اي الشارع تولى وضع الشرايع  
جراحتي نفذوا امر الله تعالى قدر ما اراد منهما من اباحة او نيب او وجوب من غير ان يكون  
للعباد اختيار في ذلك فليعلق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة في الربوبية وهي باطلة  
\* فان قيل المشروع بالسفر نعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه \* قلنا ان المشروع  
الذي ابتلينا به عمله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة  
الصلوة ركعتين او اربعا لينا وانما يكون لينا الاداء لا غير هذا اصل الشرع والى العبد  
مبادر العلل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار  
ويجوز ان يكون قوله الاترى ابتداء كلام رد الما علق الحصم السقوط بمشية العبد بخلاف التخيير  
في انواع الكفارة اي كفارة اليمين ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى \* هديا  
بالغ الكعبة \* الآية والتخيير الثابت في الخلق بعذر بقوله عراسمه \* ففدية من صيام او صدقة  
او نسك \* فانه اي من ثبت له التخيير \* ولهذا اي ولان لفظة التصديق هو الذي دل على اسقاط  
في القصر لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان الص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثاني ان التخيير اذا  
لم يتضمن رفقا كان  
ربوبية وانما العباد  
اختيار الارفق فاذا  
لم يتضمن رفقا كان  
ربوبية ولا شركة له  
فيها الاترى ان الشرع  
تولى وضع الشرايع  
جبر بخلاف التخيير  
في انواع الكفارة  
ونحوها لانه يختار  
الارفق عنده ولهذا  
لم نجعل رخصة  
الصوم اسقاطا لان  
النص جاء بالتأخير  
بقوله تعالى فعدة  
من ايام اخر لا  
بالصدقة بالصوم



لا يلزم رجل اذنه في الجمعة انه ان شاء صلى اربعا ﴿ ٣٢٨ ﴾ وهو الظاهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هي

لاصل عند الاذن  
لانها محتلفان فاستقام  
طلب الرفق . معسر  
كان له ان يصوم سنة  
او يكفر بصيام ثلثة  
ايام عند محمد رحمه  
الله وهو مروى  
في الوارد عن ابي  
حيفة رضي الله عنه  
فاما في ظاهر الرواية  
فيجب الوفاء لا محالة  
لان ذلك مختلف  
في المعنى احدهما قرينة  
مقصودة والثاني  
كسرة وفي سنة تنهاها  
سواء فصلا كما يدبر اذا  
جنى لم . ولاه الاقل  
من الارش ومن القيمة  
من غير خيار بخلاف  
العبد لما قلناه ولا يلزم  
ان موسى عليه السلام  
كان مخيرا بين ان يرعى  
ثمانى حجاج او عشر افيا  
ضمن من المهر لان  
امانية كانت . مهر  
لارماو الفضل كان  
برأ منه ويتصل بهذه  
الجملة . معرفة حكم  
الامر والاهى في ضد  
مانسبا اليه وهذا تابع  
غير مقصود في جنس  
الاحكام فاخرناه

اتفاق الاسم والشرط \* والضمير راجع الى انه هو لالى المذكور كقولنا تعالى انا انزلناه  
في ليلة القدر \* ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة \* فصار اى ما ذكرنا  
من تعيين القصر في حق المسافر وتخير العبد المأدون في الجمعة نظير تعيين لزوم الاقل من الارش  
والقيمة على المولى في جابة المدبر وتخيره بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى  
لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي  
المقصودة لا غير وتعين الرفق في الاقل كالمقصر في حق المسافر : بخلاف العبد اذا جنى حيث  
خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اول او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء  
مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقة فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد  
المأدون في الجمعة بينها وبين الظهر : ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه في الرعى  
بين ثمانى سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيدى وبذلك ايما الاجلين  
قضيت لاعدواى على : وانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد \* لاننا انسلم ان الزيادة  
على ائمة في كانت واجبة بل المهر هو الرعى ثمانى سنين لا غير والفضل كان برأ منه بدليل قوله  
قال اتممت عشرا قبل عندك وهكذا يقول الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين  
نقل مشرووع للعبد يتبرع من عبده الا ان الاشتغال باداء الفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض  
وبعد اكمالها قبل انتهاء الحرمة مكروه كذا قال شمس الأئمة \* ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب  
الواصل ويصلى اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعاء . والعشاء وان شاء ركعتين وما ذكر  
في باب الادان ولو فاتته صلوات اذن الاولى واقام وكان مخيرا في الثانية ان شاء ادن واقام  
وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد \* لانا  
لانسلم ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل سر الاداء فكان  
التخيير مفيدا \* وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم قوله ( ويتصل  
بهذه الجملة ) اى بما تقدم من الاقسام حكم الامر والاهى في ضد مانسبا اليه يعنى صداما لمؤمر به  
والاهى . وقال طلب الفعل في قولك اضرب . منسوب الى الضرب وطلب الامتناع في قولك  
لا تشتم . منسوب الى الشتم \* ولم يقل في صدهم لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والاهى  
فيوهم ان الامر انرا في صدهم . وهو انهى وكذا العكس . فيفسد المعنى اذ لانه لا حكم لهما  
في ضد انفسهما بالايجاع فانه لا اثر لقولك تحرك في له تحرك ولا قولك لانسكن في اسكن  
اصلا بالايجاع \* فاما ضد المأو ربه وهو الحركة فالسكون وضد الاهى عنه وهو السكون  
هو الحركة فله الامر وهو قوله تحرك اثر في المع عن السكون حتى كان بمنزلة قوله  
لانسكن وهل للاهى وهو قوله لانسكن اثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك  
فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيان

باب حكم الامر والاهى في اضدادهما ﴿ ٣٢٩ ﴾

اى اضداد مانسبا اليه \* ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان واجب الامر الوجوب من اصحابنا

باب حكم الامر

الاضداد



أدلم يقصد ضده انتهى فقال بعضهم لاحكامه فيه أصلاً ٣٣٠ وقال الجصاص رحمه الله بوجوب

الهي عن ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم بوجوب كراهه ضده وقال بعضهم يقتضي كراهه ضده وهذا اصح عندنا واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لاحكام له فيه وقال الجصاص رحمه الله ان كان له ضد واحد كان امراً لم يكن امراً بشئ منها وقال بعضهم بوجوب ان يكون ضده في معنى ستة واجبة وعلى القول المختار يستعمل ان يقتضي ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا ان السكوت لا يصلح دليلاً الا ترى انه لا يصلح دليلاً لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فغير ما وضع له اولي

وهو فعل يضاده ، بما عه وكل . نهى عنه تركه وهو فعل يضاده ، ما موربه اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعاً \* وعندهم فيما له اضداد تقسيم بطول ذكره ، غير ان عدما كان الامر بالشئ نهياً عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ نهياً عن ضده وعلى العكس وعدا المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللأمر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الأمر نهياً ولا كون النهي امراً ولا شك ان ضداً لما موربه منهي عنه وضداً للنهي عنه ، ما موربه فاختلفت عباراتهم فرغم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشيء يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشئ يقتضي نهياً عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء \* سم في تحقيق هذه الأقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل طويلاً ذكره من طلبه في مطانة ظفره والغرض بيان المذاهب والتنبيه على ان ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وشمس الأئمة وصدر الاسلام ومتابعيهم قوله ( ادلم يقصد ضده نهى ) احتراز عما اذا قصد الضد بالنهي مثل قوله تعالى فاعتزوا السوء في الخبيث ولا تقر بهن \* فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بخلاف وقال بعضهم يقتضي كراهه ضده يعني اذا كان الامر بالإيجاب والفرق بين قوله يقتضي وقوله بوجوب ظهراً فان الإيجاب اقوى من الاقتضاء لانا انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتاً بعبارة او الإشارة او الدلالة ويقال النص بوجوب ذلك فاما اذا كان ثابتاً بالاقتضاء فلا يقال بوجوب بل يقال يقتضي على ما عرفت \* في معنى سنة واحبة أي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى القول المختار يستعمل ان يقتضي ذلك أي يقتضي كون الصدق في معنى سنة مؤكدة يعني اذا كان النهي للحريم قوله ( وقد ذكرنا ) يعني ذكرنا ان التسليم بالشرط لا يوجب نفى المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لانه مسكوب عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوب عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهي الا ترى انه لا يصلح دليلاً لما وضع له أي الامر بالشئ وضع لطلب ذلك الشيء وإيجابه ولا دلالة له على ثبوت موحه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلان لا يكون دليلاً على ثبوت ما لم يوضع له ، هو التحريم فيما لم يتناوله كان أولى \* بيانه في قوله عليه السلام : الحطة بالحطة أي يبعوا الحطة بالحطة فوجبه إيجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له في ثبوت موجه في غير هذه الاشياء أصلاً الا بطريق التعليل فلم يصلح دليلاً في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلاً فيما لم يتناوله لغير ما وضع له ، نعل قول هؤلاء الذم والانم على تارك الإتيار باعتبار انه لم يأت بما امر به لا بمقابلة فعل الكف او الصد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر او لم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر المهمل اقبح لا بمقابلة فعل الضد ايضا \* قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلاة بانه لم يصل بالقيام والاكل والشرب

هذا على ما يبدأ في الامر باحد الاشياء الثلاثة في الكفارة ، ومعنى الاقتضاء ههنا كذا معنى  
لازمي به الاقتضاء الذي هو جعل غير المبطوق منطوقا <sup>لصحيح</sup> المطوق اذ لا توجب لصحة  
المطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غير مقصود كان مقتضى ثابت بطريق  
الضرورة فكل شيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد <sup>منها</sup> ثابت بالضرورة  
فلذلك يثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تدفع به الضرورة وهو الكراهة  
والترغيب كما يجعل مقتضى مد كور باقدر ما تدفع به الضرورة وهو صحة الكلام ، وبما  
ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا  
عنه لكسبه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات  
المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات  
فانه لا ابتداء الوجود عدو وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط  
ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصلي وعدم الاصل  
غير مفتقر الى دليل معدوم يضاف اليه ولا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب  
الاقدام على الاجتناب فيقتضى حرمة الترك والحرمة الباتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه  
فلذلك جعلنا قدر ما يثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء \* وذكر الشيخ ابو المعين رحمه  
الله في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل  
ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده ولا يقول انه نهى عن ضده ولا يقول انه  
يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المسأورة لار كابه ضد  
المهيء به وهو الترك الذي هو فعل كاهو مذهب جميع اهل الفقه ام لانعدام ما امر به  
من غير فعل ارتكبه كاهو مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المسأورة  
كاهو مذهب ابى هاشم فاي حادثة الى اثبات الكراهة في الصد والوعيد بدون  
متوجه وان لم يكن بدلتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم  
بتوجه كل الوعيد لترك المرائض ونسب العقوبة له لو لم يعمده الله برحمته لاثارة فعل  
مكروه وليس معنى عدو لا محظور وهذا بما يأمأه جمع اهل العلم ، واليه اشار صاحب الميزان  
ايضا فقال ومقاله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة  
الفرص والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على  
فعله \* ويمكن ان يجاب عنه بان الضد مما يجعل مكروها اذ لم يكن الاشتغال به مقوتا  
للمأور فاما اذا تضمن الاشتغال به تعويته لا محالة فيؤيد بحرم بالاطر الى التفويت وبصير  
سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم المحرم حرام  
وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عادة وسبب للنواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا  
انه ضروري غير  
مقصود فصار شيها  
بما ذكرنا من مقتضيات  
احكام الشرع

الكفارة + ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد  
في انهى باجاء الفقهاء على ما قرر في الكتاب + وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله  
في ارحامهن اى من الحيض والحل امر بالاظهار وهذا واجب قبول قولها فيما خبر به لانها  
مأمورة بالاظهار + والمحرم منهى عن لبس المحيط بحديث ابن عمر رضى الله عنهما ان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القساء ولا التميمي ولا السر او يبل ولا  
الحفين الا ان لا يجد البعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين + ولم يكن مأمورا بلبس شئ معين  
من غير المحيط لان النهى عدوه المحيط اضدادا ولا يقال النهى عنه المحيط فيكون ضده غير المحيط  
وهو شئ واحد فصارت نظير الاظهار مع الكتمان لانا نقول ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف  
المحيط وغير المحيط فان كل واحد منهما انواع وهو كما مر مع ترك القيام فان  
تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عدا القيام ماله اضداد لانه صدى واحد + واحتج  
الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن ندبت بكل واحد من القسمين اى  
الهى الثالث في ضمن الامر والامر الثالث في ضمن الهى + ادنى اى دون ما دبته اى بكل  
واحد من الامر والهى ادا ورد مقتضاها لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت  
مقصودا بنفسه فكان هذا الهى بمنزلة نهى ورد لمعنى في غير الهى عنه فيثبت به الكراهة  
والامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير المأمور به فيثبت به كون المأمور به سنة قريبة الى الواجب  
الترى ان الهى عن البيع وقت السداء لما كان معنى في غيره وهو تأخير السعى او  
فواته اقضى كراهة الهى عنه لاحرمة حتى بقى مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا  
هذا الهى لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقصودا بنفسه + والدليل عليه انهم  
اجعوا على انه اذا قضى الفسأة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا لاوقية يجوز ويخرج  
عن العهدة مع انه منهى عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهى لما ثبت ضرورة فوات  
المأمور به لم يؤثر في نفسه بالتحريم واوجب الكراهة بخلاف الهى عن اداء الواجب  
في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه واوجب الفساد  
قوله (واما الذى اخترناه) وهو ان الامر بالنهى يقتضى كراهة ضده فبناء على هذا اى  
على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوى الثابت بنفسه + الا ان نقول الهى  
الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى انه ضده  
وكان ينبغي ان ثبت الحرمة في الضد باقضاء الامر لان الضرورة تدفع ثبات الكراهة  
فلا ثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان  
الثابت بالادلة مثل الثالث بالنسب اقوى منه وكذلك الهى يقتضى سنية الضد ان كان له  
ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يدت هذا القدر من النهى في اى اضداده  
الذى يأتى به الخطا بكذا ذكر سمس الائمة رحمه الله + ورأيت في بعض النسخ  
وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

واتفقا ان المحرم  
منهى عن لبس المحيط  
ولم يكن مأمورا بلبس  
شئ معين من غير  
المحيط واحتج الفريق  
لثالث بان الامر على  
ما قال الجصاص  
رحمه الله الا ان ثبتنا  
بكل واحد من القسمين  
ادنى ما دبته به لان  
الثابت بغيره ضرورة  
لا يساوى المقصود  
بنفسه واما الذى  
اخترناه فبناء على هذا  
وهو ان هذا لما كان  
امرا ضروريا  
سميناه اقضاء



ان لا يكون مكروهاً انما لم يكن انشأه مكرهاً لعدم تدينه الى امر حرام ومكروه  
 \* والامر المطلق على التراخي عند ما توسع وعلى الفور عند ما تضيق ، ولا يحرم القضاء  
 عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ ولا ينفى ان يكون انشاءه على تقرير مراعاة  
 التأخير كقولنا وعنده يحرم القضاء لفوات الماء ورده ، فاختلاف في الطريق راجع الى ان  
 الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم يستعمل في سر هذه المسئلة كلامه بالقيام  
 يعني في الصلوة ليس ينهى عن انعقود بطريق الاصله ، والقصد : فانعقد ثم لم يفسد  
 صلوة بنفس انعقود لانه اثبت به ما هو الواجب بالامر ، ولكنه اي انعقود يكره لان  
 الامر بالقيام اقتضى كراهته \* ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية القضاء ، ولما ليس ولا  
 ذكر ثلث النهي عن القضاء بالامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد ، قلنا كان معنى العدة  
 الباقية بقوله تعالى : يرتبصن بانفسهن ، النهي عن التزوج اي المقصود منها حرمة التزوج ، لا يمكن  
 الامر بالكف عن التزوج الذي هو ضد التزوج ، النهي عنه مقصود فلا يثبت وجوب الكف  
 بل يثبت به سنية ، ولا يمنع تدخل العدين ، وبينه ان ركن العدة عندنا حرمان تفقضي  
 والمدة ضرمت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والالتزام عن الفعل يجب احترازاً عن الوقوع  
 في الحرام فلا ركن العدة وقال الشافعي رحمه الله لو ان تلك المرأة تنكحها عن التزوج والخروج  
 والبروز والمدة تقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال ثبتت ضرورة وجوب الكف  
 الذي هو الركن ، والمدة التي تخرج منها ان العدين تدخلاخلان وتنفيان مدة واحدة مدته وهو  
 مذهب ، الذين جبل وجابرين عبد الله وعنده تدخلاخلان وهو مذهب ، مرو على رضي الله عنهم  
 \* وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزواج آخر ووطئها فمفرق الفضي بينهما يجب  
 عليها عدة اخرى وتختص مرتب من الاراء من العدين ، وان كانت ساءلا انقضت  
 العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استئناف العدة بعد انقضائها الاولى ، وان تزوجت بالزوج الاول  
 في العدة ووطئها لم ينفقها ، فهنا تدخلاخلان بالاتفاق ، اوجب لشافعي رحمه الله بقوله تعالى  
 « والمطلقات يرتبصن بهن الاثنتي عشرة » اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ  
 آخر هذه المدة \* وقال قتادة : عليهن من عدة تعتدونها ، وقال فعديتهن ثلاث اشهر فثبت  
 ان العدة فعل استحققه الزوج على المرأة ، والدليل عليه ان هذا المصوح يدل على ان العدة  
 ما موردها والباب بالامر الافعال لا الحرمات فصارت ركن العدة كنف النفس عن التزوج وخلط  
 المبادىء في الزوج ، وبوت حرمة الافعال ضرورة تنفي الكف في الصوم وتسميتها اجلا  
 مجاز وهو في الحقيقة تقدير لو كن الكف كالتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن  
 هو الكف لا يتصور كنف من واحد في مدة واحدة لا تخفى سبب دور فعلان قجانبين من واحد  
 في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد ، ونعلمنا قوله تعالى  
 \* واولات الاحمال اجلن ان يضعن حملهن \* وقوله عز وجل : فاذا جنن اجلهن \* وقوله  
 \* حتى يبلغ الكتاب اجله \* فالله تعالى سمي العدة اجلا والاحمال اذا اجتمعت على واحد

كلامه بالقيام ليس  
 ينهى عن انعقود  
 قصدا حتى اذا قعد  
 ثم قام لم يفسد صلواته  
 بنفس انعقود ولكنه  
 يكره ولهذا قلنا ان  
 المحرم لما نهى عن ابس  
 الخيط كان من السنة  
 لبس الازار والرداء  
 ولهذا قلنا ان العدة  
 لما كان معناها النهي  
 عن التزوج لم يكن  
 الامر بالكف مقصودا  
 حتى انقضت الاعداد  
 منها بزمان واحد

على ما مر تحقيقه في باب الهى \* وكونه حراما غير ما يمنع استحقات العقوبة كما كل مال الغير قوله ( واما قوله ) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهى اى قول الله تعالى \* ولا يحل لهن \* الاية ليس بنهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاطهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفى لانهى \* مثل قوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* فانه ليس بنهى للنبي عليه السلام عن التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى \* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي \* وللإباحة المطلقة الثابتة للنبي عليه السلام في حق النساء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازا هن الله عز وجل بقصر النبي عليه السلام عليهن بقوله عز اسمه \* لا يحل لك النساء من بعد \* اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد ما اخترن الله ورسوله \* ثم قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حل له النساء يعني ان الاية قد نسخت \* وناسخها اما السنة او قوله تعالى \* انا احل لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن \* وترتيب النزول ليس على ترتيب المحقق كذا في المطلع \* فلا يصير الامر اى الامر بالاطهار \* ثابتا بالهى اى النهى عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس بنهى عنه \* بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اى بل ثبت الامر بالاطهار باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمة وانقضاء العدة واباحة التزوج بزواج آخر وغيرها \* فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امر بالاطهار اذ لا مرجع الى معرفة ما في ارحامهن الا اليهن ولذلك غلط عليهن في الاظهار بقوله تعالى \* ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر \* اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الحياة والكذب والايان بالله وبعباقبه مانع من الاجترار على مثل هذه الجريمة \* وهذا اى قوله تعالى \* ولا يحل لهن ان يكتن \* مثل قوله عليه السلام \* لا نكاح الابشود \* في ان كل واحد منهما نفى وليس بنهى قوله ( وقائدة هذا ) الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم اذ لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا \* لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتا \* الامن حيث تفويت الامر اى المأوربه يعنى انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأوربه فحينئذ يحرم لان تفويت المأوربه حرام \* فاذا لم يفوته اى لم يفوت الضد المأوربه كان الضد مكروها لا حراما \* ثم سياق كلام الشيخ هذا يزع الى مآل الجصاص في التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأوربه ايضا كما بناء الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المأوربه بالاشتغال بضره في اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله \* ويكون مكروها على ما اختار الشيخ وينبغي

واما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتن فليس بنهى بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهى بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق باظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الوسطة امرا وهذا مثل قوله لا نكاح الابشود وقائدة هذا ان التحريم اذ لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها



اولواحد انقضت بمدة واحدة كمن عليه دنون مؤجلة لا بأس ما جال متساوية يقضى جميع  
 الآجال بمدة واحدة ولا به تعالى لما سماها احلا والاحل مدة مصرونة لا متاع شئ وحده  
 كالأجل المصرونة في الدينون لا متاع المطالبة مع وجودها عرفها بمدة ضربت لا متاع  
 حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل الزوج والخروج لان السكاح قد كان حرمها  
 على سائر الارواح وحرم عليها الخروج والبرور والطلاق شرع لاراله مائنته عقد السكاح  
 فكان حكمه الاطلاق وارالة تلك الحرمت \* وكان ينبغي ان يدت حكمه في الحال الا  
 ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة  
 في الدين المؤجل الى انقضاء الاحل واداناً حر حكمه وهو اراله الحرمت كانت الحرمة ثابتة  
 في الحال كما كانت في حالة السكاح فثبت ان الركن فيها الحرمت والدليل عليه انه تعالى ذكر  
 ركن العدة به اارة الهى فقال \* ولا يجر حن وقال ولا تعرموا عقدة السكاح والبات مالهى  
 الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وحب على المرأة الترضى في بيت الزوج لان له ركن لكن  
 لثلاثا شر فعلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذ ادعت نفسه اليه لانه ركن  
 اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لا يقع في الحرام \* ثم الحرمت قد تحتج مع لعدم التصابق  
 فيها كصيد الحرم حرام على المحرم حرمة الحرم ولحرمة الاحرام وكخمر الدمي حرام على  
 الصائم الذى حلف لا يشرب جر الكونها حراما ولكونها للدمى ولصومه وليمينه واداناً  
 كذلك جاز ان يدت حرمة الزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج  
 حقه وان ثبت بسبب الواطئ شبهة ابصاحقائه في وقت واحد ثم يتهى الحرمتان بانقضاء مدة  
 واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفرار رجها من مائه  
 كمن حلف مرتين لا يتكلم فلا يوافق له يمينان ولو حلف بلمرمة كفارتان ثم تقضى اليمينان يوم  
 واحد وكلمرة تحرم على ارواح بطلقات ثلاث فان الحرمت كلها تقضى باصانة روح  
 واحد \* وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كسب النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت  
 مقصودا بالامر وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عز وجل انتم اعلمون الصيام  
 الى الليل \* والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا يتصم في زمان واحد كمن  
 كما لا يتصف بجلوسين \* ومما يدل على صحة ما ذكرنا من امتى جعلنا الواجب كفاعل المرأة  
 عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يمكن الخروج  
 ولا السكاح حراما في نفسه لانه حرم لغير \* الا ترى ان الصوم لما كان كما لم يكن الاكل  
 ولا الشرب ولا جاع الامل حراما في نفسه وادافع لا يأنم انما الاكل والشرب الحرام  
 والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأنم انما اساء الصوم حتى كان  
 انما الكل واحدا وهما انما المرأة انما الخروج الحرام وانما الجماع الحرام اذ اتزوجت وحوضعت  
 حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن انفعال الحرام  
 وادام تكف انما انما تاركة الكف فهذا دليل بين على ان المقصود والركن حرمة افعال لا كسب

بخلاف الصوم لان  
 الكف وجب بالامر  
 مقصودا به

بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام لا صلوة الا بقرئة يقتضي ان احدا  
فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور ولا يعمد الى الاحرام بقراءة الركعة الثانية مع  
شروعه في الشفع الثاني وقد افساد الاداء ايضا اخذنا بالاحتياط في كل باب فعلى ما ذكرنا  
تخرج المسائل فاذا قرأ في الاولين لا غير اوفى الاخيرين لا غير اوفى الاولين  
واحدى الاخيرين اوفى الاخيرين واحدى الاولين كل عليه ركعتين بالاعتناء  
« ولو قرأ في احدى الاولين لا غير اوفى احدى الاولين واحدى الاخيرين كل عليه ركعة »  
ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عنده « ولو قرأ في احدى الاخيرين لا غير اوفى اربع ركعات »  
عليه قضاء الاربع عند أبي يوسف وقضاء ركعتين عندهم قوله (ولهذا) أي ولا تركنا انفساء منى  
ثبت بطريق محتمل لم يعمد الى الاحرام قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في مسافر سمى  
الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما لا يقطع به الاحرام حتى لو نوى الإقامة ثم صلواته اربع  
ويقرأ في الاخيرين « وقال محمد رحمه الله صلواته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة  
بترك القراءة مؤثر في قطع الترخية عنده فصار ظهر المسافر سنة المقيم لم يجز بسبب ترك  
القراءة فيهما اوفى احدى ركعتي وجه لا يملك اصله فذكرنا الظاهر في حق المسافر اذا لا يتغير  
نية الإقامة في رفع صفة الفساد « وعندهم لما كان المحتمل من تعدي الفساد الى  
الاحرام لم يفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان يصير اربعة نية الإقامة وكل الترك  
مترداد محتمل لا وجودا في الاخيرين نية الإقامة متروكة الإقامة في آخر الصلوة  
مثلهما في اولها ولو كانت في اولها لم يفسد صلواته بترك القراءة في الاولين فهو امامه بخلاف فجر  
المقيم لانه ليس بعرض ان يصير اربعة نية في عليه روح مولى تعذرها من الاحتكاك في  
فاته يطل بالخروج من غير ضرورة لان السبب له سبب قطع به كالمصوم بالاكل او السبب  
الصاوة يطل بالانحراف عن القبلة بالبين من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم  
فيفوت بالانحراف « وقس عليه من العوزة وانما الصلوة بترك التمسك متكره ولا تسد  
لان فرض تظهير المكان لا يصوت به ولا يكن يقرب من السواتر واما اداء الجلس بنية  
الزكوة الى فقير واحد يجوز لان الماء وره وهو الايسر الى الفقير من بيت والكل يكره  
لانه اخذ شيئا بالاداء الى الغنى لا اتصال الغنى بالاداء والله اعلم « ولما فرغنا من جميع عن بيان  
المقاصد وتقسيمها وهي الاحكام شرع في بيان الوسائل اليها وهي الاسباب فقل

### (باب بيان اسباب الشرائع)

أي بيان الطرق التي تعرف بها المسروعات « قال عامة اصحاب « وبعض اصحاب السامعي  
وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرعية لا يضاف اليها الواجب المحكم في الحنفية « اشارة الى  
هو الله تعالى دون السبب لان الانحياز الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ أبي  
منصور رحمه الله فانه ذكر في تأخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجود العبادات  
« وقال جمهور الاشعرية لم يعقوبات وحقوق العبادات اسباب يضاف وجودها اليها فاما العبادات

ولهذا قال في مسافر  
ترك القراءة ان احرام  
الصلوة لا يقطع  
وهو قول أبي يوسف  
رحمه الله لان الترك  
مترداد محتمل لم يوجد  
لاحتمال نية الإقامة  
فلا يصلح فساد فساد  
هذا السبب اصلا  
يجب ضابطته في  
عليه فروع طول  
تعذرها والله اعلم  
بالحقائق « باب بيان  
اسباب الشرائع »  
احتمال الامر والهمي

الصلوة بدلالة قوله تعالى \* وثباتك فطهر \* اى للصلوة على ما قيل وقد عرف ان تعلق  
الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالنوب ويثبت الكف مطلقا بالسجود على المكان  
النجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأثورا به في جميع  
اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا \* ثم النجاسة اذا كانت في موضع اليدين او الركبتين  
لا يجمع عن الجواز وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لاداء السجدة بوضع اليدين والركبتين  
والوجه جميعا وكانت النجاسة في موضع اليدين والركبتين مثله في موضع الوجه واكثر  
ما في الباب ان له بداهة من وضع اليدين والركبتين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان  
نجس كما لو لبس ثوبين في احدهما نجاسة كثيرة لا يجوز صلوته وان كان له مذهب \* فالشيخ  
بقوله صار مستعملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس  
باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض  
فيه بهذا الاستعمال ويجعل قاطعا فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعهما  
على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يجمع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل  
النجاسة \* بخلاف الثوبين فان اللباس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو  
حاملا للنجاسة لا محالة فتفسد صلوته كما لو كان يمسكه بيده فاما المصلي فليس بحامل للمكان  
حقيقة \* وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله  
ان النجاسة في موضع السجود لا تمنع عن الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنية  
على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يجمع الجواز والجواب عنه انه اذا وضع  
الجمبة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل  
والجمبة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (ولهذا) قال محمد اى ولان  
الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة يقطع  
بترك القراءة في النفل وان كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانها  
مع كونها ركعة شرط صحة الافعال لاعتبارها بدينها في الشرع قال عليه السلام لا صلوة الا  
بقراءة الا ترى انه لو استخلف اميا بعد ما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقضى بفرض القراءة  
في محلها فسدت الصلوة عندنا لفوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقدير الا ان التقدير انما يصح  
في حق الاهل لا في حق غير الاهل والاممي ليس باهل \* واذا ثبت انها فرض دائم يتحقق الفوات  
بتركها في ركعة ويفسد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ  
تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة \* واحتج ابو حنيفة  
بما احتج به محمد رحمه الله انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع  
به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها في الشفع كله فاما اذا  
وجدت في احدي الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

هو ظاهر الجواب  
ان السجود لما كان  
رضا صار الساجد  
على النجس بمنزلة  
الحامل مستعملا له  
حكم الفرضية و  
لتطهير عن حمل  
النجاسة فرض دائم  
في اركان الصلوة في  
المكان ايضا فيصير  
عنده مفوتا للفرض  
ولهذا قال محمد رحمه  
الله ان احرام  
الصلوة يقطع بترك  
لقراءة في النفل لان  
قراءة فرض دائم  
في التقدير حكما  
على ما عرف فيقطع  
لاحرام بانقطاعه  
بنزلة اداء الركن مع  
النجاسة وقال ابو  
حنيفة رحمه الله  
فساد بترك القراءة  
ركعة ثابت بدليل  
تمثل فلم يتعد الى  
احرام واذا ترك  
الشفع كله فقد  
سار الفساد  
نطوعا به بدليل  
يجب له لم يتعدى

ومن انكر البعض واقر البعض فلا وحده ايصاله لما جار اضافة بعض الاحكام الى  
الاسباب بالدليل فلم لا يجوز ان يضاف سائرهما الى الاسباب ايضا بالدليل ، وقره او اضيف  
الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله سره حل فاسده ، لانا لا نجعل الاسباب  
موجبة بذواتها الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ايه يكون موصلا  
الى الحكم وطريقا اليه مضافا للحكم الى السبب لا يجمع من اضافته الى غيره فان من قبل  
انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يجمع ذلك من اضافته الى العنانل حتى يحد  
القصاص عليه وكذا الشيع يحصل بالطعام والرى بالماء ثم يضافان الى المعلم والساقى فكذلك  
هذا \* وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسدا ايضا لاننا جعلها موجبة يجعل الله تعالى اياها  
كذلك لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العبادات موحودة  
قبل الخطأ ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا يجعل الله تعالى واما اننى اسلم في دار  
الحرب ولم يهاجر اليها فاما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطأ لانه لا وحده الى انتخاب  
الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا ادلا ثبوت الخطأ في حقه اصلا ولا الى انتخاب القصاص  
لانه منى على وجوب الاداء \* ولان في ايجابها عليه حربا لاجتماع ادات كبيرة عليه  
لطول مدة بقاءه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفع المخرج والفصير لدرته ملحق بالكثير  
وباقى الكلام مذكور في الكتاب وقوله ( على الاقسام التي ذكرناها ) من كون الامر  
مطلقا عن الوقت ومقيد به وكونه اختياريا على سبيل التوسع والتضييق والتخيير وغيرهما  
انما يراد بها اى الاقسام المذكورة طلب الاحكام المسروعة الباتة قبل الخطأ  
: وادائها تأكيديا يعنى الخطأ طلب الاداء المسروعات لاسباب نصها السرعة وان استقام  
الايجاب بمجرد الامر ، لاسر للاسباب في ذلك اى في حقيقة الوجوب بخلاف السبب  
العقلي والحسي فان الله اراد في ابواب المعلوم بحيث لا يخلو عن السبب كالكسر مع الاكسار  
والاحراق مع الاحتراق راء وصعت الاداء لاجل التيسير على العادلية ووصلوا الى  
معرفة الواحات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذ لا يجب التعميم فعل الله تعالى قال غيبه  
وفي الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوجوب فوصعت الاسباب  
ونسب الوجوب اليها لتيسيرها في الحقيقة اما انى الى الايجاب ونسب الوجوب حرا  
يعنى لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العدو ودرته لى بى بدو اختياره ككليات  
السبب بدو اختياره فاما وجوب الاداء الثابت بالخطأ فلا يملك عن اختيار العداء عنه  
انه انما يثبت في حال اوجوب العبد بها الاداء فقدر عليه لاس وجوب الاداء متوقف على  
اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه بدو الا فلا والحاصل ان اصل الوجوب  
يثبت بالسبب حرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء بات بالخطأ جبرا  
ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعنى قدرة الاسباب والآلات ووجود الاداء يتوقف  
على اختيار الفعل ولا يقل ماد كرت لا يستقيم في التمسك لان العبد لا يخطأ بآداء المهمل  
عنه \* لانا نقول الواجب بالمهمل انتهاء العبد عنه فانه مؤه وامتاعه عنه يكون اداء

على الاقسام التي  
ذكرناها انما يراد بها  
طلب الاحكام  
المسروعة وادائها  
وانما الخطأ الاداء  
ولهذه الاحكام اسباب  
تضاف اليها سرعية  
وضمت لتيسير اعلى  
العبد وانما الوجوب  
باجاب الله تعالى لا  
اثر لاسباب في ذلك  
وانما وضعت لتيسير  
على العباد لما كان الا  
يجاب غيبه فنسب  
الوجوب الى الاسباب  
الموضوعة وثبت  
الوجوب جبراً لا  
اختياراً للعبد فيه ثم  
لخطأ بالامر والنهي  
للاداء بمنزلة السبع  
يجب به التمسك ثم يطلب  
بالاداء

فلا تصاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه ، وانكر بعضهم الاسباب اسلا وقالوا الحكم في المصوص علمه يثبت بطاهر النص في غير المصوص عليه يعلق بالوصف الذي جعله علة ويكون ذلك اشارة لبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واباته ، متمكين في ذلك بان الموحد الاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كان موجب الاشياء المحسوسة وخالقتها هو الله سبحانه وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف العير بها كصفة التخليق وكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها ، وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا يظهر اثرها في المحال الاسباب والآلات فيكون عملها في تميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يعلق وحب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة \* وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام بها وقد توجد في غير الشرع ايضا لاحكام كما في المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انكاسها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يتابع الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم بها جرنا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقيق الاسباب في حقه ، ونسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وحسب الله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانامعرفة وجوبها الا بالسرعة واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجرية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه ، وبان الواجب في العبادات ليس الا الفسل ووجوبه بالخطاب والاجاع فلا يمكن اضافته الى سبب آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واصافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فالواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيحوزان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لنوحه اليهم حين قيل فاقطعوا ايديهما ، فاجلدوهم مابين جلدة فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، فعلى هذا الطريق يحوز ان تصاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا ، واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب التضام والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطى ، النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا ، فن انكر جميع الاسباب وعطلها و اضاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف الص ، الاجاع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة





لموجب النهي قوله ( ودلالة صحة هذا الاصل ) اى الرليل على صحة هذا الاصل وهو ان  
 نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجابهم + وهو جواب عما يقال نحن  
 لانعلم ايجابا من الله تعالى الابالامر وبمعنى ان وجوب العبادات بالاسباب \* يقال عرفنا  
 ذلك باجاء المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح للخطاب مثل السائم في وقت  
 الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانهاء \* وكذا المعنى عليه والمجبون عندنا  
 يؤاخذون بالقضاء بعد الافاقة اذا لم يزدوا لاغناء الجوارى على يوم وليلة في الصلوة ولم يستعرق  
 الجوارى الشهر في الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وحد منه التفويت  
 كصمان المتلفات ولولا التفويت لما وجب القضاء ولولا الوجوب لم تصور التفويت \* ولا يقال  
 ذلك ابتداء عنه تحب بعد الانهاء او الافاقة بالخطاب حديد يتوحد عليه \* لانقول يجب  
 رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت  
 فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت \* الا ترى ان الصلوة منى  
 لم تحب في الوقت لا يجب قصاؤها بعد خروجها كالكافر والصبي والخائض اذا اسلم او بلغ  
 او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب  
 ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل الامر على ما ذكرنا واعلم ان قوله  
 ووجوب الصلوة على الجوارى يدعى ان يقرأ بالرفع على الانهاء او عطا على اجابهم لا  
 بالجر ادلوقرى بالجر كابدل عليه بسوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل  
 وجوب الصلوة على المحبون والمعنى عليه تحت الاجماع ايضا كوجوبها على السائم \*  
 وهو ليس بجمع عليه فان عبدالشافعي لا يحب الصلوة على الجوارى والمعنى عليه اذا  
 استعرق الجوارى والاعفاء وقت الصلوة وسريته لا يصح الاستدلال بهاتين المسئلتين على الخصم  
 الا اذا كان الكلام مع من اذكر سنية الاوقات للصلوات من اصحابه حينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر  
 عطفا على الوجوب المقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق  
 اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع \* وقوله وكذلك الجوارى ادالم يستعرق مدها ايبصرون مذهب  
 الشافعي \* وقد قال الشافعي بوجوب الزكاة على الصبي وهو غير  
 مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العسر  
 وصدقة الفطر عليه  
 فعلم بهذه الحجة ان  
 الوجوب في جميعها  
 مضاف الى اسباب  
 شرعية غير الخطاب

دلالة صحة هذا  
 لاصل اجابهم على  
 وجوب الصلوة  
 على السائم في وقت  
 لصلوة والخطاب  
 عنه موضوع  
 وجوب الصلوة  
 على الجوارى اذا انقطع  
 جسونه دون يوم وليلة  
 وعلى المعنى عليه  
 كذلك والخطاب  
 عنهما موضوع  
 وكذلك الجوارى ادالم  
 يستعرق شهر رمضان  
 كله والاعفاء واليوم  
 وان استعرقه لا يمتنع  
 بهما الوجوب ولا  
 خطاب عليهما  
 بالاجماع وقد قال  
 الشافعي رحمه الله  
 بوجوب الزكاة على  
 الصبي وهو غير  
 مخاطب وقالوا جميعا  
 بوجوب العسر  
 وصدقة الفطر عليه  
 فعلم بهذه الحجة ان  
 الوجوب في جميعها  
 مضاف الى اسباب  
 شرعية غير الخطاب

الشمس لا يقتصر التكرار كما قيل من قبل بل يدور على من هو لا يدرى  
 ههنا فتبين الوقت هو السبب والوجوب مفسد بالبدن والوجوب كونه  
 كما اثره احدها حقيقة السبب من احوال وادواته في التكرار بتكرار السبب فله  
 (فان كانت هذه الخلق) و... استخرج من سرور من اسبابه من ان واحد وهو بدأ  
 بان سبب وجوب الائمة لانها رأس اعمالت في احوال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو  
 اى الائمة الى هو مطلق الحقيقة من يؤمن بوجوده وبوجوبه من حلاله وبأنه  
 مثل تعبهم وادوارهم و... السبب من احوال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو  
 وجوب حلاله تعالى والى معنى مع والائمة معنى الائمة من احوال وجوب الايمان بالله تعالى  
 انما تعالى واحد لا سبب له ولا من... والائمة كماله في سبب الايمان بالله تعالى  
 على الائمة كما يصح خلق العالم على ربه لا ربه فله الواجب ووجوبه وسوف  
 وان له جل حلاله صفة... حقيقة من ثمة بانها ليست عريضة ولا غير متعينة  
 وبزهد صفة... لا كبر... من احوال وجوب الايمان بالله تعالى  
 والفلاسفة الى... من احوال وجوب الايمان بالله تعالى  
 تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو معنى قوله بتمامه وصفته... صواب الى احوال  
 اى اوجب الله تعالى كسائر الائمة... الايمان بالله تعالى  
 الى حدب العالم تيسيرا على العباد ان اوجب عيب... الى حدب العباد  
 الى معرفة الايمان بواسطته... الى حدب العباد  
 ظاهر ربه اكرامه... الى حدب العباد  
 عليه وقسمها... الى حدب العباد  
 وقالوا ما... الى حدب العباد  
 لاجلهم... الى حدب العباد  
 بلان... الى حدب العباد  
 عن النعمة والزور... الى حدب العباد  
 قوله البهائم... الى حدب العباد  
 بلان على... الى حدب العباد  
 لوجوب... الى حدب العباد  
 جوب الفعل... الى حدب العباد  
 ن هو اهل... الى حدب العباد  
 يكون غير... الى حدب العباد  
 الملك والجن... الى حدب العباد

فادان سبب هذه الجملة قلنا  
 وجوب الايمان بالله  
 تعالى كما هو باسماؤه  
 وصفته مضاف الى  
 ايجابه في الحقيقة كونه  
 منسوب الى حدب  
 العالم تيسيرا على العباد  
 وقطعا تجبج المعاندين  
 وهذا سبب بالازم  
 الوجوب

حدوئيهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبدوا كتمسبه اياهما وهما يتعاقبان بفعل فاعل مختار  
فاضافة حدوئيهما الى الارممة محال ولا يمكن ان يجعل وجوههما احاداً بالوقت لان الوجوب  
ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ليست بمحاده بالوقت ولا يصح  
اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فانك لو قلت وجوب الوقت كان فاسداً  
لا يفهم حدونه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم  
والصلوة والعجب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما انصف بالوجوب  
ليس بمحادث او كان الوجوب هو المضاف او ما انصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاماً  
طويلاً الى ان قال والوجه الصحيح ان جميع جهة السببية على جهتي السبب والطرف ان يقول مرة  
الاضافة التعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو يتميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك  
من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم تولك صوم الشهر و صلوة الظهر  
تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده  
في الوقت واما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود منتف لزال الاختصاص بهذا  
الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من اقضاء والدر والسواقل والسبب  
الرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا متيقن الوجود فانه النفل من يعلم انه من  
رمضان يصح عند مالك وبقع عن النفل وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه  
عند ابى حنيفة رحمه الله وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع  
عن اداء الصلوة والصوم من جملة الداس متصور و اذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص  
بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقيناً فاما الوجوب بالوقت ارفيه فتيقن فكان صرف  
مطلق الكلام اليه اولى فصار مطلق الاضافة دليل تعلق الصوم به وجوبا اما بطريق  
السببية او بالشرطية ثم يرجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصاً  
وآكد من مبالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق  
المجاورة كفي الطرف فكان اتصال النبوت والوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير  
واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرطاً لشيء من الحكم بل  
جعل لان مقدار العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم اختصاص الحكم بالسبب  
حقيق وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرفت الاضافة في الدلالة الى هذا النوع من  
الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لزمه) دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على  
السببية تدل على ملازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور  
تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره دل على انه حادث به اذ هو السبب  
الظاهر لحدوثه \* ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا  
الا امر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله  
وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لعبد تصدق من مالي بدرهم اذا امسيت او ادا ذلكت

كذلك اذا لازمه  
تكرر بتكرره دل  
هـ مضاف اليه

ولا يكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير ، والمسد اذا اكره على اجراء كذا كره على لسان  
 رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الامان صحة الاداء حتى على كونه مؤثرا وما  
 بنفسه بعد قيام سببه من اهله لاعلى لزوم ادائه اي ان رضى كالمين المؤجل صحيح ان يؤدى من حله  
 الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه في الحال وتامسه او لم يمس احداهم  
 في حال السفر او المرض صحيح الاداء لتحقيق السبب في حق الامان ولا يكره في طاعة الشرائع  
 عدة من ايام اخر قوله ( وما يري هذا ) اي ليس بقوات المسبوتة واحدة بل في كل وقت  
 وسبب وجوبها في الطاهر الوقت وبين قول من قال ان ركعة واحدة ثابتة في كل وقت وان كانت  
 الهامية في فرق ٢ وغرضه رد قول من فرق بين الراجحة في وقتين واحدا في وقت  
 حيث جوز اضافة السبب الى الامان بدو اقامته لقول وقوله وليس السبب في اجراء  
 عما قالوا بالتأخير في وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء  
 ان في اجراء العقوبة في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء  
 العمدة الذي هو جارية في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء  
 بل هي عملة جمالية وصحة الشارع امره على التمسك بالاجراء في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء  
 الشيخ رحمه الله في بعض نسخ في اصول الفقه في هذا الموضع ان الفرق بين العاقبة والسبب  
 العلة ما يعقل به ويظهر ثمره في الاجراء والسبب ما لا يعقل به ولا يظهر ثمره في الاجراء  
 هذا افعال الله افعال الاصل في امره بالاولاد ان لا يمسوا بالاولاد في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء  
 واما الله تعالى بفضله جعل افعاله لهم لا حرار انوار في الاخرة كما هم في الدنيا والديار  
 عليه اي على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انما اصبحت في الوقت بحرف اللام وبدونه  
 قال الله تعالى في الصلوة درلود اسم سبب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والاسم  
 باللام اقوى وجوه ادلاله على تعلق الصلوة بالوقت لان الزمان على كل حال ظاهر  
 بالصلوة وانه ثابت في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء  
 قدوم فلام سبب خروج كذا قوله او ايسر واسم الصلوة في اللام باجاءهم على اسم الله  
 الصلوات الى الوقت بعد لصوت الفجر وصلوات الدهر ويحذفه وقد ذكر ان الاصل في اضافة  
 الشيء الى الشيء ان يكون به كذا في الوداد او الوداد الاصل في الاضافة ان يكون خاص  
 الاوصاف وخصص الاوصاف بالوجوب لان معنى اثبت السبب في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء  
 ويصح قوله ويطل قبل الوقت الى قوله في كل وقت في اجراء السبب في كل وقت في اجراء  
 السبب وعبارة الشمس الائمة والاهل الانحور بحمله قبل الوقت ويحذفه وقد ذكر ان الاصل في اضافة  
 تأخير روم الاداء بخطاب (فن قيل) لا يذهب من وجوب العادة سوى وجوب الاداء ولا  
 خلاف ان وجوب الاداء بخطاب الذي يكون واحد بسبب الوقت (قلنا) الواجب بسبب  
 الوقت ما هو المسروع بخلاف غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وان هذا في الصوم فانه  
 مشروع بخلاف كل يوم وجد الاداء او لم يوجد في مضار يكون منسوخا واجبا بسبب الوقت

وما يري هذا

من قول الشرائع

تتم باجاءه

الماترسة والقصة

يجب باجاءه والاداء

العمدة في كل وقت في اجراء

السبب في كل وقت في اجراء

عليه انه انقضت

الوقت قال الله

ان السبب في كل وقت في اجراء

السبب في كل وقت في اجراء

اقوى وجوه ادلاله

على تعلقها بالوقت

وكذلك يقال في

الدهر والتجروء

ذلك اجاب ال

وتكرره كررا

ويقال قبل الود

اداءه ويصح

هجوم الوقت و

تأخير روم الاداء

ذكر احكام هذا

فيما برحم الى الو

نعني بهذا ان يكون سببا لواحدية الله وانما نعني به ﴿٣٤٦﴾ انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد ولا

وحدانيته وصفاته الكاملة كإيدل عليه العالم الا كبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام  
سببه غير محتمل للسخ والتبديل وكان الشيخ انما ذكر قوله لانا لانعني به كذا جوابا عما يقال  
كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر ازلي  
يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم المسبب على السبب ايضا ، فقال لانعني به انه سبب  
للوحدانية وانما نعني به كذا ، وذكر في بعض النسخ انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق  
الله تعالى وهذا سبب الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل  
حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انما يجعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز  
وحل ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لانعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى  
وعديته وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل ما معنى قوله على  
ما جرى به سنده وانما يذكر فيما يمكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان ينفك  
السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب  
في هذا الموضع ﴿ قلنا ﴾ ذكر في بعض النسخ ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب  
الايمان عليه مع وجود اشياء آخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب  
الايمان على من هو اهل له وان كان يتصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء وهو  
مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه فمع وجود هذه الاشياء تكثر اسباب  
وجوب الايمان ، والاوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم للوجوب  
سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا آخر سببا وامارة على ايجابه  
الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما للوجوب كما فعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت  
الذي هو سبب ليس لازما للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضائه  
السهر ولكن جل جلاله اجري سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما لازما للوجوب اي دل  
على دوام الوجوب في جميع الاحوال قوله (ولهذا قلنا) اي ولان السبب يلزم من هو  
اهل له ، قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مأمورا به  
لان الايمان مسروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مسروع ، وقد تحقق سببه في حقه ، ووجد  
ركبه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز من هو اهل له وهو الصبي فوجب القول بصحته  
كما اذا نتبعنا لاحد ابويه ، اما نحقق السبب فظاهرا وما وجود الركن فكذلك اذ الكلام  
في صبي عاقل يميزناظر في وحدانية الله تعالى بالجمع وقد ضم الاقرار بالاسان الى التصديق  
بالقلب ولهذا صحته وصيته باعمال البشر عند الخصم ، واما الاهلية فلان الايمان قد تحقق في  
حقه تبعا لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اصلا فبعد ذلك امتناع صحة الاداء  
لا يكون الابحجر شرعي والقول بالبحجر عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع  
به فوجب القول بصحته ضرورة ، ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبايدل على سقوط لزوم  
الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فأكرمه على ان لا يسلم

ب الاعلى من  
اله ولا وجود  
وا هله على ما  
به سنته الا  
بب يلزمه لان  
ان المقصود به  
من يلزمه  
ن به عالم بنفسه  
عالم لانه جعل  
ا على وجوده  
حدانيته ولهذا  
ان ايمان الصبي  
مح وان لم يكن  
با ولا مأمورا  
مسرور بنفسه  
به قائم في حقه  
لقيام دوام من  
نصوده وصحة  
تدني على كون  
ي مشروعا بعد  
به من هو اهل له  
لزم اداؤه  
ل الدين المؤجل  
صلوة فواجبة  
بالله تعالى بلا  
وسبب وجوبها  
لاهر في حقنا  
ت الذي تنسب  
بها في الظاهر في  
ما الوقت الذي  
اليه

وقت واحد ايضا ، ويجوز تحيله بعد وجود ما يقع به ، اعني وهو ملك المصائب دليل انه  
سبب لان حوار الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو مات ما بين المصائب مع من لم يور  
ثم تم له ملك المصائب وحال حول ديوب المؤدى عن الوكلاء لعدم سبب ، وقوله ميراث  
الغني حواء عما يقال لما حقق السبب ملك المصائب وبذلك اعني ان محب الاداء في الحال  
ولا يتأخر الى مضي الحول ، فقال اصل العبي وان كان يثبت ملك المصائب الا ان كان له وقف  
على الماء لان الحاجة الى المال يتحدد زمانا فزمانا والمال اذا كان ما يات به اخواجه يتحدد  
عن قريب واداك انما يعين الماء لدفع الحوائج فمضى اصل المال فاصلا عن الحاجة فخصص به  
الغني ويتيسر عليه الاداء منه بشرط انماء لحووب الاداء تحميها باعني راليسر انما يثبت  
هذه العبادة عليهم ولا انما لان المال ما يقيم الحول مقام الماء ، لانه قد يستبعد الوصول الاربعة  
المختلفة التي لها تأثير في حصول الماء من عين السائمة والماء والنمل ومن اموال التجارة بالشرح  
بزيادة القيمة لثغرات الناس في كل فصل الى ما يسهل به فصار مضي الحول شرط لحووب الاداء  
ثم يلزم على ما ذكرنا ان يتكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد تكرر لحووبهم في سنة واحدة  
ما عتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتحدد بمرور سنة واحدة  
بفسه لان المال بوصف الماء صار سنة الواجب ويكون تحديده بمرور سنة للمال كالرأس في صدقة  
القطر لما صار سنة بوصف المؤنة صار مرة المتحددة بمرور سنة وعرفنا ان تكرار الواجب  
باعتبار تكرار السبب تدبر اقول (وسبب وحووب الصوم) اعني صوم شهر رمضان الاداء مهد  
ايام شهر رمضان ، اتفق المأخرون من مشايخنا على انما يصلي الامام ابن زيد وشمس الائمة  
والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابن اليسر ومن تابعهم على ان سبب وحووب الصوم  
الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بمروره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله انهم  
احتلفوا بعد ذلك ، وذهب الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق سبب  
الشهر حتى استوى في السنية الايام والايام متمسكان بالشهر اسمها من الزمان ، فثبت على  
الايام والايام الى وانما جعله السرخسي لاطهار فصله بعد الوقت وهي مائة الايام والايام جميعا  
والدليل عليه ان من كان معيقا في اول ليلة من الشهر ثم حن قبل ان يصح ومضى الشهر وهو معيق  
ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يقرب السبب في حقه بما شهد من اسهر في حال الافاق لم يلزمه القضاء  
\* وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة ثم حن قبل ان يصح مما افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء  
\* وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود اليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصح ومعلوم  
ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الواجب لا تصح الا ترى انه لو بوى قبل غروب الشمس  
لا يصح نيته ، وقوله عليه السلام : صوموا للرؤية ، فانه ظهير قوله تعالى اقم الصلوة لذواك  
الشمس ، ولا معنى لقول من قال لو كان سدا جاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على  
تمكن الاداء فيه فان من اسلم في آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

وسبب وحووب  
سبب وحووب  
رمضان قال الله تعالى  
من شهده كرم الشهر  
فايصمه او يصح  
في ايامه ووقت  
حمله من كل طرف  
صحة الاداء والايام  
لا يصح له فعلم ان اليوم  
سبب لانه سنة  
اليه وتعلقه به وتعلق  
الحكم بالشيء من زمان  
دليل على انه سنة  
هنا هو الاصل  
في ان وقت تكرار  
تكرره وسبب اليه  
فقال صوم شهر  
رمضان وصح الاداء  
بمرور من المسافر وقد  
تأخر الخطأ به  
ولهذا وجب على  
صبي يبلغ في بعض  
شهر رمضان وكافر  
يسلم بغير ما اراد  
لان كل يوم سبب  
لصومه بمرور كل  
وقت من اوقات  
الصلوة وقد صرت  
احكام هذا القسم

سواء وحدا لخطاب بالاداء لو حود شرطه وهو التمكن من الاداء ولم يوجد ذكر الشيخ ابو المعين  
 رحمه الله في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى اقم الصلوة اذ راى الشمس \* و قوله عليه السلام \*  
 صوموا للرؤية \* ايستلها لعل لان الصلح اذ لك ادهى دا حلة على الرؤية دون الوقت وهى ليست  
 بعملة بالاجاع فلم تدخل فيه اولى ان لا تكون عملة فان قلتم المراد ما يستل الرؤية وهو الشهر فلما  
 اتعوا به ان الوقت الذى وحده فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر اتعوا ان كل يوم سبب  
 على حدة للصوم \* فان قلتم بالاول فقد اقررتم بطلانه \* وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن  
 هذه الاوقات وهل في اللفظ ما ينبت وصعا ودلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم بوحده  
 بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية \* فان قلتم نعم فقد ادعيتكم ما يعرف كل جاهل بطلانه  
 \* وان قلتم لا فقد انطلم الاستدلال بالحر - وكذا في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس \* ايش  
 تعون بهذا ان العملة هى وقت الدلوك ام جزء واحد من الرمان هو معدوم عند الدلوك \* فان قلتم  
 بالاول فقد تركزتم مذهبكم \* وان قلتم بالثاني فقول اى دلالة في الدلوك الذى هو فعل الشمس  
 في رمان مخصوص على رمان اخر يوحده بعد من غير تعيين بل على احرار متحددة يتعين بعضها  
 سنا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب \* انكم افيه دلائل على ما رعتكم من حيث العقل ام من  
 حيث اللغة فالى الامر من ادعيتكم كانت بياها وان تقدر واعليه \* قال ثم وروا الحديث لبيان ان  
 الصوم المأمور به في النسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* يؤدى في الشهر بعد ايامه  
 في الريادة والمقصود يبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الاداء ان العذر الوصول الى معرفة  
 العدد برؤية الهلال فحينئذ تكمل العدة ثلثين يوما بقاء لما كان على ما كان لبيان العملة الموحدة  
 للصوم \* وكذا قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لبيان وقت اداء الصلوة الواحدة بقوله  
 تعالى اقيم الصلوة \* لبيان السبب \* ويحى اللام للوقت كثير شاع في الشرع والاعية قال عليه  
 السلام المستحاصة توصال لكل صلوة \* اى لوقت كل صلوة وقالت الحنساء ( شعر ) تذكر  
 في طلوع الشمس صحرا \* وادكر داكل معب \* اى لوقت غيبها \* ويمكن ان يجاب  
 عنه بان ورود اللام للعلل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعامل  
 تكرر الحكم عند تكرره وازافة الواح اليه سرعا وعرفا فحملت على التعليل \* وما ذكر  
 من اترديدات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت  
 الصوم بالاجاع وكذا رمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تعين لوقت الصلوة ولادلاله لها  
 على الرمان الذى بوحده قيل صيروره الظل مثلا وثانيه وكل حوالبه عها فهو جواب لما قوله  
 ( وسبب وجوب الزكوة لك المال الذى هو نصابه ) اى نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال مثل  
 عشرين مثقالا في الذهب وماتى درهم في الفضة وحس دود في الابل واربعين شاة في الغنم \*  
 مضاف الى المال والعنى قال عليه السلام \* هاتوا ربع عشور اموالكم \* وقال عليه السلام \* لا صدقة الا  
 عن ظهر غنا والمعنى لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة وقد قدر  
 بالنصاب في حق الكل \* وينسب اليه بالاجاع ويقال زكوة المال ويتضاعف بتضاعف النصاب في

وسبب وجوب  
 الزكوة \* لك المال  
 الذى هو نصابه لانه  
 في الشرع مضاف الى  
 المال والغنا تنسب  
 اليه بالاجاع ويجوز  
 تعميها بعد وجود  
 ما يقع به الغنى غير ان  
 الغنى لا يقع على الكمال  
 واليسر الا بمال وهو  
 نام ولا نعاء الا بالرمان  
 فاقم الخول وهو المدة  
 الكاملة لاستثناء المال  
 فقام الغنا وصار المال  
 الواحد يتجدد الغنا  
 فيه بمنزلة التجدد  
 بنفسه فيتكرر  
 الوجوب بتكرر  
 الخول على انه متكرر  
 بتكرر المال في تقدير



المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنقوا اذا قدمت اليه فبان كان للمعسر مال حتى وجبت نفقته فيه فثبت صدقة على الاب ايضا فان حثفت او لم تحثف فهو معسر حتى ولو كان وجبت الولاية، فان لم يجد الاسلام خو لم ير زاده حجة ولا يثبت له الميراث المعين جبهه بالشرع وبذلك من المعنى، اما الترخع فلانه عليه السلام قال انه ليس بموحد، فاما الميراث فاما الولاية فلانه عليه السلام ما وجب في انفسه او الميراث فثبت الولاية ايضا فبان ان لا بد من اعتبار المعين جبهه او اما المعنى فلا ان الفصل في الوجوب رأس الاصل في الوجوب رأسه فبان ان لا بد من اعتبار في معادى آخره فبان ان ذلك اي كون رأس سبب بقوله عليه السلام كذا، فبان ان ثبوت كون رأس سبب بهذين التفسيرين ان تلكه عن الترخع الشئ الذي لا ينفصل الذي عن الذي وتعدية منه يقال رمت عن نفوسه واحدا منه حيز الفصل عنه فبان ان المعنى هو الذي تعدى وتجاوز عنه الى واخذت الدر عن الحقة الميراث فبان ان في ذلك اي حرفه عن الواجب على احدا او جهين بالاستقرار، اما ان يكون ما دخل عليه عن سبب يتخرج الحكم منه اي ان السبب كما يقال انى الزكوة من ماله وادى الخراج من ارضه اي من ماله، ويقال من انى وترباخر بسببهما او كقولنا تعالى بوقت فله من اقل من ارضه او اقل من ماله فبان انى يصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه انوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا او محلا يجب اخفى عليه فيؤدي عنه كالتدية فيجب على المالك ثم يعمد الى المرافعة عند الاستحقاق الوجوب على العبد لانه ما لم يندور ان يكون ما كان على العبد لانه لو استبدل بملكه بما ليس في وسعه ذلك او الكافر لا يقر به وهو ليس من اهلها او الفقير لا يقر على الجرب خراج فبان ان الميراث يتخرج الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كذا عن سبب وذكر في الاسرار في ماله وجوب صدقة الفطر عن عبد الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعي، المولى يتوب عنه كالتدية لان النبي عليه السلام لما قال ادوا عن كل حر وعبد، علم ان الوجوب على العبد لانه لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد لا ترى انه لا يفي في الزكوة ان عن الشاة او اد عن العبد او التيقن ادوا من اموالكم، فبان ان في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه سائر كالتدية في باب الولاية والمؤنق فلا يثبت في سبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عند على سبيل الجواز فانه من حيث انه انسان يتطرب وهذه صدقة فافضاهما عليه كالتدية والمولى يتوب عنه ولو كان في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه لا يفي في التدية في التدية فبان ان الوجوب على العبد لانه سائر كالتدية في باب التلوك والصدقة كالتدية في سبب الرأس كالتدية فبان اعتبار اصل التدية الوجوب على العبد وعلى اعتبار انما من على المولى فصحت العبارة اجماعا عن المارة الى المعنى الاصمعي، ولذلك اي ولو كان الرأس سبب قضاء عفو وجوب صدقة الفطر قضاء عفو الرأس في وقت واحد واو كان الوقت سببا لمقتضى عفو تعدد الرأس فبان ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرط له حتى لا يعمل السبب اي لا يعمد الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالتصايب لا يظهر عمله في اجاب اداء الزكوة الا عند ضيق الحال قوله (واما نسبت الى الفطر) جواب عما قال الشافعي رحمه الله ان المارة الى الوقت فبان ان السبب قبل انما نسبت الى الفطر مجاز باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا او اما حمله على الجواز لان الاضافة تحتمل الجواز

واما نسبت الى الفطر  
مجازا او المصلحة تحتمل  
الاستعارة فاما تصاعف  
الوجوب فلا يثبت  
الاستعارة وبان  
قولا ان الاضافة  
تحتمل الاستعارة  
ظاهرا لان الشئ  
يضاف الى الشرط  
مجازا فاما تصاعف  
الوجوب فلا يثبت  
الاستعارة لان  
الوجوب انما يكون  
بسبب او علة لا يكون  
بغير ذلك وهذا لا  
يتصور فيه الاستعارة

بل الشرط احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا الواسم في آخر يوم من رمضان بعد الزوال  
 او قبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء في الوقت \* وذهب  
 القاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم  
 ايام شهر رمضان دون الليالي اى الجزء الاول الذى لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم  
 فيجب صوم جميع اليوم مقدار ايامه لان الواجب في الشهر اشياء متغيرة اذ صوم كل يوم عبادة  
 على حدة غير مرتبطة بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرؤ الناقض  
 كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات  
 باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بجىء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا  
 المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهى ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لاداء ولا قضاء لما  
 مضى ولا نقلا واذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلنا \*  
 ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة  
 في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافى للاداء شرعا سببا لوجوبه  
 فليمان الاسباب هى الايام دون الليالي وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا  
 للاداء اى محلا له كوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونه ظرفا  
 ههنا ان الواجب يؤدى فيه لان الوقت يفضل عن الاداء \* واما الجواب عن كلام شمس الأئمة  
 فهو ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم فى ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها  
 باعتبار كونها اوقاتا للقيام رمضان وكلاما فى شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا  
 لاداء مسببه \* واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذى لم يفق الا فى جزء من الليلة فلانه اهل  
 للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للخرج واعتبر الخرج  
 فى حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد \* واما جواز النية فى الليل فباعتبار  
 ان الليل جعل تابعا لليوم فى حق هذا الحكم ضرورة تعذرا اقترا ان النية باول اجزاء الصوم  
 الذى هو شرط على ما بدأ فى مسئلة البيت فاقيمت النية فى الليل مقام النية المقرنة باول الصوم  
 ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم \* هذا هو الاصل احتراز عن التشرط فان الحكم قد يتعلق به  
 وجودا ولهذا اى ولان كل يوم سبب لوجوب صومه \* وقدمت احكام هذا القسم ايضا  
 كاحكام الصلوة فى باب تقسيم المأمورية فى حق الوقت قوله ( وسبب وجوب صدقة  
 الفطر ) رأس يمونه اى يقوم المكلف بكفائته ويحمل مؤنته بولائه اى بسبب ولايته عليه  
 مثل التزويج والاجارة وغير ذلك \* اذ الباء بمعنى مع \* ومعنى الولاية تفيد القول على  
 الغير شاء الغير او اوى \* وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا  
 وعند الشافعى رحمه الله السبب رأس يلزمه مؤنته ويعقبه كذا ذكر ابو اليسر \* وذكر  
 غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعى بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل  
 تكررها بتكرر الوقت فى رأس واحد \* ولكننا نقول الاصل فى هذا الباب رأسه  
 والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة  
 وكذا رأس غيره يلتحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المالكية والولاية ليصير كراسه  
 كذا فى الاسرار \* فاذا عدمت الولاية فى حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب  
 صدقة الفطر على  
 كل مسلم غنى رأس  
 يمونه بولائه عليه  
 ثبت ذلك بقول النبي  
 عليه السلام ادوا عن  
 كل حر وعبد  
 وبقوله عليه السلام  
 ادوا عن تمونون  
 وبانه ان كلمة عن  
 لا تراعى الشئ فدل  
 على احد وجهين  
 اما ان يكون سببا  
 يتزعم الحكم عنه  
 او محلا يجب الحق  
 عليه فيؤدى عنه  
 وبطل الثانى  
 لاستحالة الوجوب  
 على العبد والكافر  
 والفقير فعلم به انه  
 سبب ولذلك  
 يتضاعف الوجوب  
 بتضاعف الرأس  
 واما وقت الفطر  
 فشرطه حتى لا يعمل  
 السبب الا بهذا  
 الشرط

[illegible][illegible]

وكذلك وصف المؤنة برجح الرأس في كونه سببا وقدينا ﴿ ٣٥٢ ﴾ معنى المؤنة فيه في موضعه وسبب وجوب

الحج البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى والله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جلة وقت الحج فلم يصلح تغير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فلذلك لم يحز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداءونه من الفقر الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجرة وزيادة فكان البيت سببا لها

فان الشئ قد يضاف الى الشئ بادن ملابسة واضيفت الحجة الى الاسلام الذي هو شرطها فقبل حجة الاسلام ويقال بنوفلان لنوافله على سبيل المجاز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة المحكم في كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه وانما يكون اى الوجوب بسبب او علة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا او الوقت شرطها فان قيل ليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب قلنا لم يتكرر بتكرر الوقت بل يتكرر الحاجة والمؤنة ابدا يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله \* وذكر الشيخ في شرح التقيم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذ جعلنا الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب والاخر من حيث انه شرط فاما اذ جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شئ ليجعل الرأس شرط باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاي اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الرأس سبب (فان قيل) نجعل الرأس شرطا من حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحاد الشرط وقد تكرر بتكرر الرأس بالاتفاق فلان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج \* وكذلك وصف المؤنة برجح الرأس في كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فان النبي عليه السلام اجراها مجرى المؤمن في قوله «ادوا عن تمونون» اى تحملوا هذه المؤنة عن وجب عليكم مؤنتهم والاصل في وجوب المؤمن رأس بلى عليه لا الوقت فان نفقة العبيد والدواب يجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشئ سبب لبقائه وذلك يتصور في الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرطه كالاقامة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطر انحصوا وهو الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقلنا \* وقدينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب فيه موضعه \* وذكر الشيخ في نسخة من نسخ اصول الفقه التى صفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالاتفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام «صدقة الفطر طهرة للصائم عن الغرور والفث» والنفقة لاصلاح البدن والعبد محتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها \* وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب رأس يمونه وبلى عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة مشتملة على الوصفين معنى العبادة

المؤنة فلو كان الرأس سببا لكانت الصدقة مشتملة على الوصفين معنى العبادة

ومعنى الطمانينة عندهم ما يختل ان يتخالجه شك او يتره وهم قالوا ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخيار ٣٦٣ المجوس قصة زرادشت اعين واخبار اليهود صلب عيسى

بأن خبر كاعلم ذلك من ولده بالعين او علم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما على هذه الصفة للحال بالعين فنكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحل ما هو معلوم ضروره بمنزلة من انكر العيار قوله (ومعنى الطمانينة عندهم ما يختل ان يتخالجه) اى يقع فيه شك او يتره اى يغشاه ويدخله \* وهم اى غلط من وهم بهم اذا خلط وانما اريد بقوله عندهم لان وادهم في انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكن اعني بالطمانينة البقين ههنا لانها تنطلق على ليس ايضا لانهم يمانون القلب اليه قال الله تعالى اخبار عن ابراهيم عليه السلام \* ولكن ليعلم من قلنى اراد به كمال البقين فقال معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قالوا لان المتواتر صار جمعا لاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال ادلوا انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع لا نقاب الجائر بمنعوا وهو متمنع فثبت ان الاجتماع محتمل لا توافق على الكذب الا ترى ان المعنى الذى لاجله لا يثبت علم اليقين حاله ان نمرادوه هو كون المحر غير معصوم عن الكذب وجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع اتنى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجمل العفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد ووقع العلم البينى به معنى على تصوره لا محالة نعم اذا اتنى اليقين عنه فاما ما يثبت به ظن كمال الطريق الاول او ظنه كمال الطريق الثانى وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت الاعين فانه خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب بلخ وادعى الرسالة من اصلين قديسين وآمن به الملك والطبقت المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر ما عدا انهم كان ذلك كدبا يقين اذ لو كان صدقا لم منه صحة دعواه وهى باطلة يقين وكذلك اليهود ادعوا على قتل عيسى عليه السلام وصدقه والصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا ذلك نقلا متواترا وعددهم لا يحصى كثرة وفور انهم قد ثبت كذبهم بالخصى القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا يقطع بالمتواتر ومع بقاءه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت بداهة للقلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يربداره فبسمع النوح ويرى نار النهيؤ لعسل الميت ودفعه فيخبرونه انه قد مات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القاب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتدليس اغرض كان لاهله في ذلك فهذا كله كذا ذكر شمس الأئمة وهذا اى القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الاما مل فاذا لم يوجب المتواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنوهم وحققتهم حقيقة وهذا كفر صريح \* وضعا اى بوجوب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال \* وتحققا اى يدل الدليل العقلى على انه يوجب اليقين لورجعت الى الاستدلال \* وذكر في الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه \* والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور عادة كما لا يتصور ان يمتنعوا على ما كل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا \* وكذا الثانى لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدبنا

عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الآخر

والمذكور في التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك ، وواو قيل  
 كالمعاش والمسموع لكن احسن او يحتمل انه انما ذكر لفظ المعاش لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم  
 والطر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون معاينته وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم  
 بالمعاش دون الكلام لانه حمل حركة الشبهة التي تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق  
 وصف الكلام بكونه معاينا كما صح وصفه بكونه مسموعا ، وما شبه ذلك مدلول اروس الجبايات  
 واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله ( وهذا القسم ) ولما بين تفسير المتواتر وسروده  
 شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اي المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما  
 ضروريا وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام ، والبراهمة  
 وهم قوم من بكرى الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة أصلا ولا يقع العلم به بوجه لا  
 علم يقين ولا علم ظاهري بل يوجب ظاهرا ، وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم ظاهري ، لا علم يقين  
 ويريدون به ان جاب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما بينت بالدليل الظاهر  
 ولكن لا ينبغي اعتقادهم الكذب والعلل ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الظاهري اقرب الى  
 اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين وحدا اسم القائلون به يوجب اليقين اختلفوا وذهب  
 عامةهم الى انه يوجب علم ضروريا وهو مذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين المصري من المعتزلة و  
 ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسنديه في آخر الداء قوله ( وهذا )  
 اي من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رحل سفيه وهو الذي يشتغل بالمائس له عاقبة جدوة ، بلحقه  
 ضرر ذلك لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهيمن لا بد له الا بالخبر فادانكر كون  
 الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة بنفسه \* ولا يقال لعل معرفة كونها مخلوقة من الماء حصلت  
 بالاستدلال بالولد فانه لما عاينه انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم  
 معرفة النفس \* لا نقول ما لك ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا  
 معقول اد القعل لا يوجب ذلك قتيبن انه ثابت بالخبر \* ولا ديه لان طريق معرفته الخبر والسماع  
 ايضا خصوصاً فيما يرجع الى الاحكام \* ولا ديه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان  
 فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام  
 تحصيل بالخبر لان الترتيب والقيام باموره يحصل من الملاحظة وانظر كما يحصل من الابوين ثم كل احد  
 يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له العلم بها قطعاً بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان  
 والملاحظة فكان منكراً كالمسكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة ، قال تميم  
 الائمة ربه الله لا يكون الكلام مع هذا المدكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون  
 ذلك وما بدت من الاستدلال بالعلم دون ما بينت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال  
 لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس  
 في انه مكابرة وجحد لما يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من زعم انه لاحقية الاشياء المحسوسة  
 فقول اذار جمع المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعاشنة\*  
 وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان\* وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

وما شبه ذلك وهذا  
 القسم يوجب علم  
 اليقين بمنزلة العيان  
 علما ضروريا  
 ومن الناس من انكر  
 العلم بطريق الخبر  
 اصلا وهذا رجل  
 سفيه لم يعرف نفسه  
 ولا ديه ولا دنياه  
 ولا امه ولا اباه ميل  
 من انكر العيان وقال  
 قوم ان المتواتر  
 يوجب علم ظاهري  
 لا يقين

غير مقطوع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاحتجاج على الصدق وصحة الرسوب عليه سلامه  
مع تامين اماكنهم وكبرتهم يتصور منهم الاحتجاج ايضا لانه ان تصور الاحتجاج به  
يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع عدم لزمه وكثرة الجاهلين والمعادين فيهم دعوة الطامع  
الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سره حتى يشبهه الى غيره ويستكتمه ثم  
السامع يفشيها الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هذا الاختراع يظهر ذلك خصوصاً  
طول المدة وكثرة الاعداء ولهذا اي ولا تصور احتمال الخفاء مقطوع به صار الامر مهيأ  
اي تحقيق وظهور كونه محرراً لان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان به وقدر تحقيق عجزهم  
لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بمدحهم في محافلهم بذلك ولما شتموا بادل الانفس والاموال  
ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كبره المذكر كنوعاً وعدال زمان كلهم تخف خرافات مسيئة وهذيان  
المتبئين قاطعاً احتمال الوصف اي احتمال الاحتجاج والتقول به وذلك اي لقطع احتمال  
الاحتجاج المتعصبين اي الطالبين لمعاب الاسلام يقال جاءني فلان متعصباً ادعاء بطلان ذلك قوله  
(واما اخبار زرادشت) جواب عن تمسكهم بنقل المجوس قصة زرادشت بانتواثره واجواب  
عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب ان ما نقل المجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة  
مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين  
ليس له حقيقة وعدم تضرره بالدار من باب خواص الاشياء لا من باب الاعمال فانما قدر اياً  
المشعوذين يلعون بالار من غير اضرار بهم ومنه في ملاعبهم وشعوذتهم كثير وامامنا روى  
انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فبقى ملتقاً في الهواء بما اخرجه فلم يوجد فيه ضرر  
التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رويوا انه فعل ذلك في حادثة الملك وحاشيته اي  
صغار قومه لافي كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وقد تصور من فعل هذا القوم  
التواطؤ على الكذب فلا يتبعه التواتر ولا حقيقة دعواه الا ان اي لكان ذلك الملك وهو  
كثرت اسباب لما رأى شهادته اي دهاشهم ودكاههم تاعده على التزوير والاحتجاج واطاعه على ان  
يؤمن به ويجعله احداً كان مملكته لدعوا الناس الى تعظيم الملوك وتدسين افعالهم ومراعاة  
حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورانه بالسبب يجبر الناس على الدخول في دينه  
واما حله على هذه الاطاعة حاجته اليها فانه لم يكن له بات قد يسمى الملك وكان الناس لا يعظمونه  
فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها وتزويراً لغيره وتجبيلاً له بصدور الملك وقد  
سمعت عن بعض النقات انه كان للملك اخت جيلة في نهاية الحسن وقد سغف بها الملك وكان يريد  
ان يتزوجها ولكنه كان يتمتع من ذلك خوفاً من انقلاب الرعية والملك واحتراراً عن الامة  
فتفرس زرادشت الاعمين منه وادعى النبوة وابلح بكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل  
ذلك منه وامر الناس بتابعته ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كالكذب لا اصل لها  
والثاني ان اناساً مسلمين حدث ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذا بل بدل ذلك

فاما اخبار زرادشت  
فتحليل كانه بما ما  
روى انه ادخل  
قوائم الفرس في بطن  
الفرس فبقى ملتقاً  
انه فعل ذلك في  
حاشيته وذلك آية  
الوضع والاختراع  
الا ان ذلك الملك  
لم رأى شهادته  
تاعده على التزوير  
والاحتجاج وكان  
العلم به لغفلة المتأمل  
دون صحة الدليل

طمانينة على ما فسر المحالف انما يقع بغفلة من التأمل لو تأمل حق تأمله لو ضح له فساد باطه فلما اطمأن بظاھرہ كان  
راحمته فاما امرؤكذ باطه ظاھرہ ولا يزيد التأمل الاتحقيقا ﴿ ٣٦٤ ﴾ فلا كاد داخل على قوم جلسوا للمأتم

مع كون العقل صار فاعده وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع الهوى اليه اعدم اللذة والراحة  
في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كبرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف همهم  
يجمع عن المواصلة عادة ، وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم  
على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله  
بالامتناع عنه من يأمره بذلك وهذا الداعي بما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستعلاء  
البعض على حشمة الامر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف  
الضرر وعدم في حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء  
وادالم يحز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا ادلا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان  
مفيد العلم ، واعلم ان قطع باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك  
اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالاجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد  
تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه  
بصححة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الحقي مع وجود الدليل الظاهر  
وبناء الواضح على الحقي غير جائز فتبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك  
والترديد في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (والطمانينة على ما فسر  
المحالف) جواب عما يقال سلما ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة القلب  
ولكن لان سلما ان توهم الاتفاق منقطع بالكثرة فلبقاء هذا التوهم اثبت علم اليقين كذا ذكرنا من حال  
من رأى آثار الموت في دار انسان واخبر بموته فقال الطمانينة اى الاطمينان على ما فسر المحالف  
فانه علم يتخالف شك او يقير به وهم ، وما صدر به اى على تفسير المحالف انما يقع فيما يقع من الصور  
لعقبة من التأمل حيث يكتب في الظاهر ولا يابل في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حق تأمله  
وحدث في طلب حقيقته لو ضح له فساد باطه فاما امرؤكذ باطه ظاھرہ ولا يزيد التأمل  
الاتحقيقا فلا اى لا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم من نظير ما يوجب  
طمانينة فقال كاد داخل وهو متصل بعوله وضح له فساد باطه جلسوا للمأتم اى المصيبة والمأتم  
عند العرب المساء يجتمعون في فرح او حزن والجمع للمأتم وعد العامة المصيبة يقولون كذا في مأتم  
فلان قال ابن الامارى والصواب ان يقال في مساحة فلان كذا في الصحاح يقع له العلم اى علم الطمانينة  
وقوله فاما العلم بالموثر نظير قوله فاما امرؤكذ باطه ظاھرہ لعنى في الدليل وهو انقطاع توهم  
المواطأة وفي مثل هذا كلما زاد المرء تأملا زاد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان  
العقل بمنزلة التشكيك في حقايق الاشياء المحسوسة ثم اشار الى المعنى الذى في الدليل بقوله وصحابة  
رسول الله صلى الله عليه ورضى عنهم كانوا كذا وذكرنا صافيا يؤكل واحد في قطع توهم  
الكذب من المعدلة كبره العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة  
بعد الافتراق ثم قال وهذا اى جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اى النساء والابتداء من عند انفسهم عادة  
وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان حواب سطر محذوف ان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع  
منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان ولو لفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لما خصو صامع بعد  
الزمان وكأنه جراب سوال يرد على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

له العلم به عن خفلة  
لتأمل ولو تأمل  
في تأمله لو ضح له  
في من الباطل فاما  
لم يمتوا تر فلما يجب  
ن دليل او جب علما  
مدق الخبر به  
نى في الدليل لا  
ئلة من المتأمل  
صحابة رسول الله  
على الله عليه وسلم  
رضى الله عنهم  
واقوه أعدو لائمة  
يخصى عدد هم  
لا تفق اما كنهم  
سالت صحبتهم  
اتفقت لكنهم بعدما  
رقوا شرقا وغربا  
نذا يقطع الاختراع  
لا تصور الخفاء مع  
د الزمان ولهذا  
بار القرآن ومجربة  
هم عجزوا عن ذلك  
اشتغلوا بدل  
رواح فكان  
هم في نهاية البيان  
لما احتمال الوضع  
بنا بلا شبهة اذ  
ن شبهة وضع لما  
في مع كثرة الاعداء  
فتلاط اهل النفاق  
بالله تعالى وفيكم  
عون لهم ذلك مثل





على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبي اذا ادعى شيئا لا يرد  
العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا  
يعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتنبي لانه لا يرد  
الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة  
لا يدل على صدقه ولا تقبل دعواه اظهر كذبه عند جميع العقلاء ثم ان المتنبي ادعى انه رسول  
من اصليين قديمين يزدان وآخر من وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل  
العقلية القطعية فساد وبطلانه فيحوز ان يظهر على يده خلاف العادة استدراجا لظهور كذب  
دعواه كما يجوز ظهوره على يد الدجال الامين كما جاء به الاثر قوله ( وكذلك ) اي ومثل اخبار  
النجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا  
انهم قتلوه كانوا سبعة نفر اوستة واحتمال التواطؤ على الكذب فيهم ثابت \* وقد روى انهم  
كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا لرجل جعلوا فدلهم على شخص في بيت ففجموه واعليه  
وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر وبطلته لا يحصل التواتر \* وكذلك اخبار  
النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا ومثي ولوقا  
ومرعى وفي بعض الروايات \* يوحنا ويوفنا ومثي ومارقيش ويتحقق الكذب منهم قوله  
( واما المصلوب ) جواب عما يعال الصليب امره ما ين وقد ساءه جاعة لا يتصور تواطؤهم  
على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن  
التأمل فيه مع ان الخلية والهبة تتغير به ايضا فيمكن فيه الاشتباه فمر فان التواتر لم يتحقق في  
صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقت ان عيسى  
عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به  
ايضا كذا ذكر صاحب القواطع \* وقوله على انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام  
شبهه جواب آخر للسؤال المقدري عنى سلما ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد  
ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبهه كما بين الله تعالى بقوله \* ولكن شبه لهم \*  
وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقى الله شبهه عليه  
فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فاقى الله تعالى شبهه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى  
عليه السلام الى السماء \* ثم يرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالشبه يؤدي الى  
ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز لقاء شبهه عيسى على غيره جاز لقاء شبهه كل  
شيء على غيره \* ويؤدي ايضا الى ان ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون  
موجب العلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل القى  
شبه الرسول عليه \* ويؤدي ايضا الى ان الايمان بالرسول لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون  
شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن القى عليه  
شبه المسيح كان الايمان به واجبا على رعيته وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

كذلك اخبار  
ود مرجعها الى  
حاد فانهم كانوا  
تفردوا عليه  
ما المصلوب فلا  
مل عادة مع تغير  
ناته وعلى انه القى  
واحد من اصحاب  
سوى عليه السلام  
بهم كما قص الله  
لي ولكن شبه لهم

[illegible]

خلاف السوفسطائية وقواهم لا ينفيه من ترتيب المقدمات قلما لا يلزم من ترتيبها كونها قصبة  
الحاصلة هانظرية لان صورته الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر  
الضروريات كقوله السبي اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود  
واللا كون وهو اعدم متقاربان والمتقاربان يتبع انصاف السبي الواحد منهما فالتسبي اما ان يكون  
واما ان لا يكون واما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكتفي في كون العلم بطرياق بل يحتاج  
مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفصلة اليه والله اعلم

﴿ باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثاني ﴾

من اقسام الاندال وهو الذي صرحت به صورة لا هي لانه لما كان من الاما في الاصل  
كان في الاتصال صرحت به صورة ولما لم يلائمه بالقول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان  
تبركة لتواتر وهو امر كان من الاحاد في الاصل اي في الابتداء اسم السري في الشرع الى حتى  
روته جاعلا ليعصور تواطؤهم على الكتب وقيل هو ما لفته العلماء بالمال والاعتبار  
الاشتهار في الدنيا والباب ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد السري لانه في عامة  
احاد الاحاد استهتروا في هذه الدروس ولا تسمى مشهورة ولا يحور بها الزيادة على الكتاب من  
حرف تحتها في الوصو غيرهما يسمى هذا القسم مشهورا ومستعصما شهر شهر  
شهر اربعة عشر في صحبه شهر سبعة اسبلة واستقصا الخراي سابع وحرفه مستعصم  
اي مستعصم من الناس واما حكمه فانه احتلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه خلق بحرف  
الواحد ولا يبدل الا الى ان اوردت ابكر الجصاص وجاعلة من اصحابنا الى ان في المراتب  
به علم اليقين انك طريق الاستدلال لا طريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد  
ذكر في التراطع سمر الراشد السبي تدفقه الاله بالقول يقطع بصدقه بدل سر عدل حرس  
عوه في احدا الحرية وخرابوهريرة في تحريم بكاح المرأة على عمتها وحنافا هو حرس مالك  
في الجبيل رماشه هذه الاحاد وذهب عيسى بن امان من اصحابنا الى انه يوجب علم طبائفة لا علم  
يقين وكان دون المترا ووفوق حر الواح حتى جارت الزيادة به على كتاب الله التي هي تدل  
المسخ وان لم يخر المسخ مطلقا وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد والشيخ وعامة المتأخرين  
قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكهار فبعد الفرق الاول يعني من اصحابنا يكفر  
جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص سمس الاثمة رجه الله على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق  
واليه اسير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر ان الخلاف في الاحكام وحد قول الفرق الاول  
من اصحابنا ان التاديب لما جعوا على قوله والعمل به بد صدقه لانه لا يتوهم انه اقيم على  
القول الابحاح جهم عليه وائس ذلك الاتعين جاب الصدق في الرواة واهدا سميننا  
العلم الماست به استدلالا لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان اكاره ووجوده  
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عددا لا يصور

(تواطؤهم)

اب المشهور  
من الاخبار  
الشيخ الامام  
في الله عنه المشهور  
ان من الاحاد  
الاصل سم انتسر  
باري بصله قوم لا  
هم تواطؤهم على  
كذب وهم القرن  
ابن بعد الصحابة  
عني الله عنهم ومن  
دهم واولئك قوم  
اثمة لا تهجون  
سار بشهادتهم  
صديقهم بمرله  
تواتر حده من  
رحم الله تعالى حتى  
الخصاص الى  
مد فسمى التواتر  
قال عيسى بن امان  
مشهور من الاخبار  
نمل جاحده ولا  
نمر مل حديث  
صح على الخلفين  
حديث الرجم  
هو الشيخ عددا  
ن المشهور بتهادة  
سلف صار حجة  
مل به كالتواتر  
تحت الزيادة به على  
تاب الله تعالى وهو  
صح عندنا وذلك



على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها  
 كام لانه لم يظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان اكل من ترجع عنده جانب  
 طي صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهادو الامم في الخطأ  
 عن المجتهد كذا ذكر الامام سمس الأئمة رحمه الله .

( باب خبر الواحد )

وهو الفصل الثالث والاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال  
 اما بوث الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعاً واما معنى فلان الامة  
 ما نقلته بالقبول وهو كل خبر يرويه الواحد اى الخبر الواحد والاشان اى لا عبرة  
 للعدد فيدعى لا يخرج عن كونه خبر واحد حكماً وان كان الخبر متعدد بعد ان لم يبلغ درجة  
 النواتر والاشتهار ويجوز ان يكون احترازاً عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد  
 فقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشيخ  
 كل قوله ( وهذا ) اى خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اى لا يوجب  
 علم يقين ولا علم طمأنينة وهو مذهب اكثر اهل العلم وجللة الفقهاء \* وذهب بعض الناس الى  
 ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلاً وهو المراد من قوله لا يوجب العمل ثم منهم من  
 ابي جواز العمل به عقلاً مثل الجبائي وجاعة من المتكلمين ومنهم من منع سما مثل القاشاني  
 وابي داود والرافضة \* واحتج من منع عنه سمعاً بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اى  
 لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص  
 \* قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع اللفي فيقتضى انتفاء اصلا وخبر  
 الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علماً في قوله عز اسمه فان علمتموهن  
 مؤمنات فلا يسألهن الهى لاننا سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى ان يتبعوهن  
 الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئاً \* ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلاً بقوله وهذا اى  
 عدم جواز العمل لان صاحب النسخ اى من يتولى وضع الترايع وهو الله تعالى اذ الرسول  
 مبلغ عنه \* وموصوف بكمال القدرة فكان قادراً على اثبات ما نكره باوضح دليل فإى ضروره  
 في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن كيف وانه يؤدى الى مفسدة عظيمة وهى  
 انه الواحد لوروى خبر فى سفك دم او استحلال بضع او بما يكذب فظن ان السفك والاباحة  
 باع الله تعالى ولا يكونان باعاً فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا فى اباحة بضعه وسفك  
 دمه لا يجوز الهجوم بالتشكك فيقعح من الشارع حواله الخلق على الجهل واقحام الباطل  
 بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فله عرفا امره لسكون على بصيرة اما متمثلون او مخالفون  
 بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بخلاف لان من ضروراتنا اى قبوله فيها من  
 باب الضرورة لاننا نجز عن اظهار كل حق لما بطريق لا يلقى فيه شبهة فلماذا يجوزنا الاعتماد  
 فيها على خبر الواحد \* وقوله وكذلك رأى من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس في

ون

المشواتر

يجب العمل

تحت

قال

مقف

لم وهذا

الشرع

في بكمال

من ضرورة

لتجاوز عن دليل

يجب علم اليقين

بمخلاف المعاملات

لانها من ضروراتنا

كذلك رأى

من ضرورتنا

فاستقام ان يثبت غير

وجب علم اليقين